Ph. pr.
1165 t.

Teichmüller

<36627166250015
<36627166250015
Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Religionsphilosophie.

Von

Gustav Teichmüller,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Dorpat.

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1886.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Meiner Tochter Anna

gewidmet

den $\frac{\text{29. April}}{\text{11. Mai}}$ 1886.

Vorrede.

Die empirischen Forscher hatten mehrere Jahrzehnte hindurch so viel mit neuen Entdeckungen zu thun, dass sie erst bei dem Versuch, den erworbenen Reichthum zusammenzurechnen und in Begriffen auszudrücken, die Philosophie bemerkten, in deren Gebiet sie plötzlich gerathen waren. Da Philosophie ja nur der gebildete, sich selbst und seine Thätigkeiten erkennende Geist ist, so versteht es sich ohne Weiteres, weshalb in allen Erfahrungswissenschaften die geistvolleren Forscher zu philosophiren begannen und den Ruf nach der Philosophie laut werden liessen; denn ohne Geist liessen sich ja die Dinge nicht deuten und begreifen.

Das Bedürfniss nach einer neuen Metaphysik.

Sehr beachtenswerth ist aber zugleich das Phänomen, dass die empirischen Forscher fast überall auf eigene Faust zu philosophiren versuchten, in derselben Weise, wie man nach dem Ableben der mittelalterlichen Scholastik „juxta propria principia" sogar auf den Titel der Bücher setzte. Der Grund dieser Erscheinung ist zwar darin zu erkennen, dass die bisherige Philosophie eben nicht im Stande war, die erforderlichen Begriffe zu liefern; da man aber den Grund vielleicht auch auf die Naivität und die Ignoranz der Empiriker in philosophischen Dingen schieben könnte, so ist es gut, zur Confirmation für dieses erste Zeichen des Ablebens der früheren Philosophie noch ein zweites, sichereres anzuführen. Es zeigte sich nämlich auch bei früheren Vertretern

der Philosophie selbst eine Verzweiflung an der metaphysischen Erkenntniss, und sie gingen deshalb bettelnd zu den Erfahrungswissenschaften, um sich empirische Methoden und etliche inductive Allgemeinheiten als Principien zu holen, nannten sich offen Positivisten, beschränkten sich auf blosse Kritik des Erkenntnissvermögens und suchten eine Thatsachenphilosophie einzuführen, d. h. sie erklärten den Banquerott der Philosophie.

Wie nun Aristophanes darüber spottete, dass die heroischen Könige bei Euripides im Costüme und in der Sinnesart der Armuth und des Elends auftraten, so könnten auch wir nur mit Humor die königliche Wissenschaft in dieser tragischen Erniedrigung betrachten, wenn nicht ein Umstand dabei unser wissenschaftliches Interesse reizte. Es geht nämlich diese ganze Hinwendung zu der Empirie und zu den sogenannten Thatsachen von der Unbefriedigtheit an dem Idealismus aus. Man verlangt instinctiv nach Realität und nach einem Verkehr mit wirklichen Wesen. Dieses Bedürfniss ist das Wahre und Anerkennenswerthe an der sonst so schwachen und entarteten Richtung, die ihr Ziel und die Wege, es zu erreichen, so wenig erkennt, dass sie da Hülfe sucht, wo ihr, wie in der Naturwissenschaft, nur Erscheinungen, also nur Ideelles geboten werden kann. Man sieht daher, dass auch Diejenigen, welche den Realismus offen auf ihre Fahne schreiben, gezwungen sind, zum Idealismus zurückzukehren, wenn sie z. B. den vollen Begriff der Erscheinungen für das Reale halten. Darum müssen sie auch Raum und Zeit, welche eine Mitgift der Anschauungsbilder sind, in ihre reale Welt aufnehmen und auch folglich das Nichts für ein unentbehrliches Ingrediens der Realität halten. Kurz alle die Fehler und Verlegenheiten des Idealismus folgen nothwendig ihren Fersen, wie der Geruch, der die Verwesung anzeigt.

Aus allen diesen Zeichen ist es unverkennbar, dass ein Bedürfniss nach einer neuen Philosophie überall verbreitet ist und dass auch in gewisser Weise die Art dieser neuen Metaphysik

sich bestimmen lässt, wenn sie dem Bedürfniss genügen soll. Sie muss nämlich das Sein nicht, wie der Idealismus, bloss in der Region der Erkenntniss suchen und muss unseren Verkehr mit wirklichen Wesen ausser uns, die von allen Begriffen unabhängig sind, zu begründen wissen.

Die neue Erkenntnissquelle.

Da dieses Ziel nur zu erreichen ist, wenn man eine neue Erkenntnissquelle für das Sein und das Wesen der Dinge findet, so scheint guter Rath theuer; denn wie sollten in der langen Zeit philosophischer Arbeit nicht schon alle dem Menschen überhaupt zugänglichen Quellen der Erkenntniss gefunden und benützt sein! Und man darf doch im Gebiete der Wissenschaft nicht vom Pferde auf den Esel steigen, um, wie einige schwache Reiter thaten, auf dem spiritistischen Grauschimmel „verkehrt statt des Zügels den Schwanz in der Hand“ in das Land der Narrheit zu reiten.

Wenn also die Erkenntnissquellen der Wissenschaft wohl als bekannt anzunehmen sind, so könnte eine neue Quelle nicht anders als durch Analysis, d. h. durch Zerlegung einer alten gefunden werden. Wie aber die Chemie erst von der Stelle gekommen ist, seitdem sie die bekannten Körper in bisher unbekannte zerlegte, so hoffe ich, dass auch der Metaphysik Schwungfedern wachsen, wenn sie aufhört, mit der bisherigen Philosophie das Bewusstsein für einen Akt der Erkenntnissfunction zu halten. Diese Zerlegung habe ich in meiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik“ zu vollziehen gesucht und besonders auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die von Seiten der Sprache entgegensteht, da die naive Verwechselung von Bewusstsein und Wissen eben so alt wie die Sprache ist. Alle unsere Thätigkeiten aber, alle Gefühle und alle Erkenntnisse und Wissenschaften können uns ebensowohl bewusst wie unbewusst zukommen und angehören, wie z. B. der Virtuose in jeder Kunst alle seine Bewegungen unbewusst ausübt, wie ein Schmerz im Schlaf bestehen und uns erst beim Erwachen

bewusst werden kann, wie alles, was wir wissen, als sogenanntes Gedächtniss unbewusst in uns vorhanden ist. In meiner Metaphysik ist dies nun genauer erörtert; ich bemerke nur, dass es durch diese Zerlegung des sogenannten Wissens und Erkennens in das Element des Bewusstseins und in das Element des Denkens möglich wird, eine neue Erkenntnissquelle nachzuweisen und dadurch die Philosophie von Grund aus umzugestalten. Denn wir werden nun als Erkenntnissfunction im specifischen Sinne nur das gelten lassen, was als Vorstellung, Meinung, Begriff, Urtheil oder Schluss auf bestimmte Beziehungspunkte hinblickt, wie z. B. unsere astronomischen, geographischen, grammatischen, geometrischen Erkenntnisse immer ihre zugeordneten Beziehungspunkte haben, da etwa die Vorstellung von der Abplattung der Erde auf etwas anderes hinblickt, als der Begriff der Lautverschiebung. Alle solche specifische Erkenntnisse können nun in mir sein, ohne dass ich gerade „daran denke“ oder mir ihrer im Augenblicke „bewusst“ werde. Mithin wird man sich nicht einfallen lassen, das Bewusstsein oder Bewusstwerden dieser Erkenntnisse nun selbst für eine Erkenntniss zu halten; denn das Bewusstwerden ist weder die specifische und bestimmte Erkenntniss, die ich ja schon hatte, ohne mir ihrer bewusst zu sein, noch etwa eine lächerlich verdoppelte Erkenntniss der Erkenntniss, da eine Erkenntniss nicht durch etwas anderes als durch ihre eigenen zugehörigen Beziehungspunkte entstehen kann und deshalb einer Verdoppelung oder Stellvertretung unzugänglich ist. Also hat das Bewusstsein mit der specifischen Erkenntnissfunction oder dem Wissen und Denken gar nichts zu thun.

Durch diese Analysis wird nun der Begriff des Bewusstseins in eine ganz neue Lage gebracht und erfordert eine neue Topik; denn es zeigt sich, dass dem Erkennen und Wissen nicht etwa das Unbewusste entgegengesetzt ist, während das Bewusstsein zum Wissen gehörte. Beides, das Bewusstsein und das Unbewusste, ist vielmehr seinem Gattungscharakter nach ein

und dasselbe, d. h. das Unbewusste muss selbst als ein gewisses Bewusstsein betrachtet werden, da es in verschiedener Quantität (Intensität) vorhanden sein kann. Wenn ich einen freien Vortrag halte, so sind mir die Worte, die ich im nächsten Augenblick sprechen werde, unmittelbar vorher unbewusst, d. h. in einem geringeren Grade bewusst, als in dem Augenblicke, wo ich sie auspreche. Gleichwohl müssen sie mir in einem gewissen Grade auch bewusst gewesen sein, da ich sie aus der Menge der übrigen möglichen Worte auswählte und doch also darauf hinblickte. Ebenso sind sie mir beim Aussprechen selbst zwar deutlicher bewusst, aber doch nicht in dem Grade, wie wenn mich Jemand unterbricht und über die Etymologie und den Sinn der gebrauchten Wörter Rechenschaft verlangt. Mithin ist das Bewusstsein und das Unbewusste ein und dasselbe und nur gradweise verschieden. Es wird deshalb für den Menschen ein Minimum (Differential) und ein Maximum der Bewusstheit für jeden beliebigen Inhalt geben und der Inhalt selbst hat mit diesem Grade nichts zu thun (d. h. in Bezug auf qualitative Identität, obwohl er in bestimmter Coordination dazu stehen muss). Eine Analogie möge die Sache verdeutlichen. Der Inhalt des Bewusstseins soll mit verschiedenen Körpern, der Grad der Bewusstheit mit der Bewegung verglichen werden. Nun wird eine Bleikugel nicht ihre Qualität ändern und zu Silber werden, auch wenn sie ebenso schnell rollt, und ein Pferd wird nicht zur Kuh, auch wenn es ebenso langsam wie diese geht. Aber die Geschwindigkeit eines Körpers kann so gering und so bedeutend sein, dass dadurch für den Menschen die Möglichkeit der Wahrnehmung entweder schlechthin, oder für die Unterscheidung der Theile aufhört, und es wird auch einen Grad geben, der für die Auffassung des Menschen am Meisten angemessen ist. Ebenso verhält es sich mit dem Inhalt des Bewusstseins, ohne dass ich etwa materialistisch das Bewusstsein für einen physischen Bewegungszustand der Nervenelemente erklären will; es giebt aber ein dem Menschen

gefährliches (pathologisches) Maximum und ein für die wissenschaftliche Arbeit zu geringes Mass der Bewusstheit. Wie aber die Bewegung selbst weder eine Bleikugel, noch ein Pferd ist, so ist auch das Bewusstsein in allen seinen Graden nicht der ideelle Inhalt, dessen wir uns bewusst werden.

Indem ich nun so die Erkenntnissfunction mit ihrem specifischen Inhalt von dem Bewusstsein in allen seinen Graden vollständig ablöse und jedes Element chemisch rein für sich darstelle, wird es mir möglich, das Gebiet der Erkenntniss beträchtlich zu erweitern; denn die Erkenntnissfunction schliesst sich immer an gewisse Beziehungspunkte an, die zu einem gewissen Grade der Bewusstheit gelangt sind, und es kommt also für die Erweiterung des Wissensgebietes darauf an, der Erkenntnissfunction neue Beziehungspunkte darzubieten, die sie dann nach allen ihren Methoden zu bearbeiten hat. So z. B. kann Jemand aus dem Volke wie ein Nestor reden, aber sein eigenthümliches ihm bewusstes Thun braucht noch nicht durch die Combinationen der Erkenntnissfunction an andre Beziehungspunkte angeknüpft worden zu sein, so dass er etwa selbst eine Theorie der Rhetorik ausarbeiten könnte. Ebenso fühlen die Kinder Scham, Liebe, Ehrfurcht u. s. w., und sie haben sicherlich ein Bewusstsein ihres Gefühls; aber erst, wenn wir denkend auf diese Bewusstseinsinhalte hinblicken und sie mit anderen Beziehungspunkten verknüpfen, entsteht uns auch eine Erkenntniss dieser Gefühle, so dass sie sich benennen, definiren und nach ihren causalen Elementen systematisch und genetisch ordnen lassen, ohne dass diese Psychologie der Affecte etwa selbst ein pathologischer Vorgang wäre. In derselben Weise hat Jeder ein Bewusstsein von seinem singulären Ich; aber dies ist nicht etwa ein Begriff, Urtheil oder Schluss, sondern soweit davon entfernt, dass vielmehr alle die Realisten und Idealisten, wie Kant, Fichte, Herbart und die meisten Neueren, welche das Ich als Product der Erkenntnissfunction suchten, es natürlich nicht

finden konnten und deshalb jure eliminirten. Darum ist es aber nicht de facto eliminirt, sondern es spottet bloss über die Jäger, welche das Wild da suchen, wo es nicht ist; denn das Ich kommt zu allen Graden der Bewusstheit, ohne irgend einen Akt der Erkenntnissfunction dazu nöthig zu haben, und es ist nur ein Idolon fori, wenn man z. B. Fichte für einen Vertreter des Ichs hält, der so wenig davon ahnte, dass er es mit dem Wissen identificirte, d. h. völlig annullirte.

Da ich also die Erkenntnissfunction mit ihrem specifischen Inhalte von dem Bewusstsein abgetrennt habe, so gewinnt die Erkenntniss dadurch neue Beziehungspunkte für ihr Räsonnement, d. h. es eröffnen sich ihr neue Erkenntnissquellen. So in erster Linie ist das Ich, welches sich bewusst wird, eine eigene Erkenntnissquelle, ebenso das Bewusstsein unserer Thätigkeiten. Die Erkenntnissfunction wird diese Beziehungspunkte wissenschaftlich verwerthen und daraus die Kategorien Substanz, Accidenz, Activität, Passivität, Ursache u. s. w. ableiten und für die Psychologie, Naturphilosophie u. s. w. eine Menge der wichtigsten Destructionen früherer Vorurtheile, wie die Handhabe zu neuen Constructionen gewinnen. In derselben Weise hoffe ich (in meiner später herauszugebenden „Philosophie des Christenthums") zeigen zu können, dass die Gottheit, welche nicht absoluter Begriff und nicht unser Ich ist, uns doch unmittelbar bewusst und nicht bloss semiotisch erkannt wird, wie die ausser uns vorhandenen Wesen, die sich in den Perceptionen unserer Sinnlichkeit bloss symbolisiren, ohne dass wir von ihnen selbst ein Bewusstsein hätten. Dadurch dass bisher, so viel ich sehen kann, überall das Bewusstsein, d. h. der eigenthümliche Inhalt, welcher *bewusst* wird, mit dem darauf bezogenen Inhalte des *Wissens* heillos durcheinandergemischt und erzartig verbunden war, konnten die Erkenntnissquellen, deren Producte alle schon im Umlaufe waren, dennoch nicht als solche anerkannt und nach ihrer Autorität und ihrem wissenschaftlichen Ort verwerthet und gebraucht werden. Es

wäre daher zwar lächerlich, wenn ein Philosoph neue Erkenntnissquellen entdecken oder schaffen wollte; wie es aber für die Handschriftenkunde, Geographie und Geschichte eine Erweiterung der Erkenntniss mit sich bringt, wenn sich feststellen lässt, dass unter den Handschriften, die man schon kennt, Eine Handschrift archetypisch, dass unter den Berichterstattern, die man vergleicht, Ein Berichterstatter selbst die Reise gemacht oder selbst die diplomatischen Verhandlungen geführt hat, so ist auch für die Philosophie durch die Aufweisung einer Erkenntnissquelle als Erkenntnissquelle zugleich eine Erweiterung des Wissens gegeben. Ein Californier würde seine Farm für wenig Dollars verkaufen; sobald er sich aber im Besitz einer Goldader weiss, ist er sofort wirklich viel reicher geworden, ohne dass sein Grundeigenthum im Mindesten verändert wäre.

Das Gebiet der Philosophie.

Eine nothwendige Folge der Muth- und Kraftlosigkeit der Philosophie war auch der Zweifel, ob sie überhaupt noch irgend ein Gebiet besitze, auf das sie mit Recht Anspruch erheben dürfe. Wie bei Schiller der Poet sich verspätet, als Zeus die Erde vertheilte, und deshalb nur noch, so oft er kommt, im Himmel willkommen geheissen werden soll, so schien auch bei wachsender Kraft der empirischen Specialforschung die Philosophie in's Blaue, in ein transscendentes Spukreich jenseits der Wirklichkeit gedrängt zu werden. Allein Schiller's Zeus hatte vergessen, dass die Irdischen den heimathlosen Himmelsgästen gern Quartier gewähren, wenn diese nur irgendwie zahlen können. Es handelte sich also eigentlich nur darum, den Poeten mit einem tauschfähigen Gute auszustatten, damit ihm, wie dem Philosophen, der Verkehr unter den Spezialisten und Empirikern bereitwillig zugestanden würde. Die Frage war also nur, ob es solch ein Gut gebe, das nicht specialisirt und auf die einzelnen Gebiete der Erfahrung vertheilt werden könnte; denn man kann es den Specialisten nicht verdenken, dass sie ein stark entwickeltes Rechtsgefühl zur Schau

tragen und, wie die tüchtigen Bauern, das Eigenthum nicht dem Communismus preisgeben wollen. Es beruhen ja alle Leistungen auf einer ernstlichen Einseitigkeit, auf der Concentrirung aller Kräfte auf einen Punkt, und es ist darum ganz in der Ordnung, dass jeder Forscher wie einen hütenden Zaun einen eigenthümlichen Namen für sein Fach sucht, um sich innerhalb dieses Eigenthumes zu verschanzen. Ohne Theilung der Arbeit in Anatomie, Physiologie u. s. w. wäre die allgemeine Wissenschaft nicht weit gekommen.

Bei diesem strammen Geist der besitzenden Klassen sind nun einige Philosophen in der Noth zu dem Entschluss gekommen, sich einem der anerkannten Specialgebiete anzuschliessen, die Bearbeitung gewisser bisher vernachlässigten Erscheinungen zu übernehmen und dies für die eigentliche Philosophie zu erklären. So wurde z. B. ein ausgezeichneter Physiker als grosser Philosoph ausgerufen, und obgleich Fechner in der Philosophie nichts geleistet, sondern nur phantasievolle und für die Philosophie werthlose Rêveries geschrieben, dennoch auf den Schild erhoben, weil er für die heruntergekommene Philosophie einen neuen Erwerbszweig in den Zäunen der Physiologie durch seine Psychophysik ausfindig gemacht hatte. Denn nun konnte man unter dem starken Schutz einer Erfahrungswissenschaft sich ungescheut für einen Philosophen ausgeben, konnte Experimente machen, messen, zählen und rechnen, ganz wie die anderen anerkannten Herren. Dass Fechner als unentbehrliche Voraussetzung seiner Gedanken sich unter der Hand die Principien von dem halbseitig gelähmten*) Spinoza holte, von einem Spinoza, der wohl nie in seinem Leben einen eigenen Gedanken gehabt hat, das wurde thunlichst vertuscht, indem man moderne Ausdrücke an die Stelle der Spinozistischen termini setzte. Kurz ein Theil der Philosophen war auf diese Weise wieder zu Beschäftigung und Anerkennung gekommen.

*) Vergl. meine Neue Studien zur Geschichte der Begr. III. Bd. S. 399.

Nach der andern Seite war es ja natürlich, dass die Specialisten an die Gränzen ihrer Gebiete kommen und zu philosophiren anfangen mussten. Ich habe darüber S. 399 ausführlicher gesprochen und will hier nur einen ansehnlichen Naturforscher namentlich anführen. So zeigt z. B. Rauber, der 1879 die wichtige Entdeckung oder Deutung des Personaltheiles und des Germinaltheiles in dem Individuum machte, als geistvoller Mann die Neigung, sofort die Entdeckung in philosophischer Weise zur Erklärung der Vererbung auszubeuten, wie er überhaupt als einer der eifrigsten Förderer der Entwickelungstheorie die philosophischen Fragen, als sei das Sache der Biologie, ungenirt zu behandeln liebt. Am Auffallendsten ist mir dies in seiner kleinen Schrift „Homo sapiens ferus" gewesen, die ich mit dem grössten Vergnügen und Nutzen gelesen habe. Ich kann nicht sagen, dass darin der natürliche, noch uncivilisirte Mensch vom Standpunkte der Anatomie oder der Physiologie betrachtet würde; der Verfasser nimmt vielmehr in der liebenswürdigen und geistreichen Art von Rousseau alle philosophischen Gebiete für sich in Anspruch und schreibt rechtsphilosophisch den Juristen vor, wie sie Staat und Recht auffassen, religionsphilosophisch den Theologen, wie sie die Religion behandeln, pädagogisch den Schulmännern, wie sie erziehen und die Schulpläne einrichten müssten u. s. w. Ebenso wie Rousseau ungemein anregend gewirkt hat, kann auch Rauber's Homo ferus wie mich, so gewiss viele Andre fesseln und zu manchen neuen Ueberlegungen reizen, obwohl man von beiden Schriftstellern sich nicht gerade durch eine zwingende Dialektik irgendwie gebunden und zur Annahme ihrer Thesen genöthigt sieht. Dies ist aber für unsere Frage Nebensache; unser Interesse dreht sich an diesem Ort nur um die Thatsache, dass die empirischen Specialforscher selbst auf eigene Hand zur Ueberschreitung ihrer Gränzen getrieben werden und Lust zum Anbau der Philosophie verspüren.

Soviel Genuss man aber auch aus Arbeiten solcher Art schöpfen mag, so ist doch in die Augen fallend, dass dabei der Begriff der Philosophie selbst und das Bewusstsein ihres Specialgebietes ganz verschwunden ist; und wenn wir auch gern einräumen, dass die Philosophie in gewisser Weise Gemeingut werden könne und als Ingrediens in die Bildung aller guten Köpfe gehöre, so muss die Philosophie doch immer ein Specialgebiet besitzen und eine eigenthümliche Function des Geistes bleiben, weil sie sonst überhaupt nicht lehrbar und kein wirklicher und nennbarer Inhalt der Erkenntniss sein könnte, wie das Blut zwar in allen Organen des Leibes verbreitet ist und allen zu Gute kommt, dennoch aber ein eigenes und von allen übrigen verschiedenes Gewebe bildet.

Nun hat der Vater des Idealismus, Plato, zwar die Gränzen der Philosophie schon durch den Begriff des apriorischen oder angeborenen Vernunftinhalts abzustecken gesucht und Kant hat in diesem Sinne den Inhalt reiner Vernunft genau auszumessen und abzuzählen unternommen; allein es zeigte sich sehr bald, dass dies transscendentale Gebiet zu klein war; denn der Idealismus von Platon bis Hegel wollte nur das Allgemeine und Formale erfassen, und obgleich er scheinbar das Leben mit ergriff, da er das Subject nicht vergass, sondern es in dem absoluten Geiste in das Object durch das Denken des Denkens aufhob, so war dieser Geist doch bloss wieder das Allgemeine, Ewige und Formale der Vernunftfunction, in welches alle Individualität unterschiedslos verschwindet, und erregte gegen sich gerade die oben erwähnte Entrüstung der Erfahrungswissenschaften, welche sowohl in der Natur als in dem geschichtlichen sittlichen Leben mit Realität und wirklichen Wesen zu thun haben wollten, wie auch den Widerspruch der positiven Theologie, welche nach einem lebendigen Gott und einem realen, nicht bloss logischen Verkehr der individuellen Seele mit ihm verlangte.

Darum muss ein Fehler in dem Idealismus und seiner Gebietsbestimmung der Philosophie stecken.

Diesen Fehler wird man an den monströsen Verbildungen der Kantischen Kritik am Bequemsten zeigen. Denn erstens fällt wohl Jedermann gleich bei Kant auf, was man als Schielen bezeichnen könnte, dass er mit dem rechten Auge praktisch postulirend alle die Gegenstände erblickt, die er angeblich mit dem linken Auge theoretisch nicht sehen kann. Dadurch versetzt Kant den unglücklichen Menschen in eine heimliche Bigamie mit zwei Welten, indem der Mensch jeder seiner beiden Ehehälften das Verhältniss zur andern verbergen muss und mit praktischer Vernunft zwar seine freie Seele zur Unsterblichkeit und zu Gott führt, seine theoretische Vernunft aber in der Sinnenwelt sitzen lässt. Zweitens sprach Kant von der Einheit der Apperception und vollzog mit ihrer Hülfe all' sein Denken; dennoch fehlte ihm das singuläre und individuelle Selbstbewusstsein des Ichs, wie wenn das Herz seine nöthigen Contractionen taschenspielerisch vollziehen könnte, ohne von arteriellem wirklichen Blut erregt zu werden. Drittens wollte Kant im Menschen transscendentale oder „angeborene" Brillengläser der Zeit und des Raums gefunden haben, die sich doch bei keinem gesund geborenen Menschen nachweisen lassen, und mit diesen Brillen, behauptete er, sollte der Mensch beständig die Unendlichkeit der Zeit und die Unendlichkeit des Raums als Anschauung geniessen, was doch keinem normalen Menschen jemals zu Theil werden kann, weil ein solcher Unendlichkeits-Unsinn in der wirklichen Welt nicht existirt und auch nie ohne Geisteskrankheit angeschaut oder vorgestellt zu werden vermag.

Da nun die Kantischen Fehler mit modificirtem, mehr oder weniger gutartigem Charakter dem ganzen Idealismus anhaften, so muss eine Reformation der Philosophie sich nicht bloss gegen diese oder jene einzelne Richtung, sondern gegen die gesammte bisherige Philosophie von Plato, ja von Thales an richten; denn

bis auf unsre Zeit hin ist alles, was man Philosophie genannt hat, durch die Hellenische Auffassungsweise gestempelt gewesen. Selbst der Materialismus, Skepticismus, Positivismus und verwandte Richtungen machen davon keine Ausnahme, da sie höchstens nur von dem Dogmatisieren im abstracten Gebiete absehen, sich aber doch nur im Kreise des ideellen Seins drehen, welches ja die Sinnenwelt ebenso wie die intellectuale umfasst. Der Fehler der bisherigen, von dem Hellenismus abhängigen Philosophie besteht also darin, dass sie dem Bedürfniss des Menschen, die Wirklichkeit zu erleben und mit realen Wesen zu verkehren, kein Genüge leistete, sondern die Welt in einen blossen Erkenntnissprocess verwandelte; denn indem sie das Bewusstsein selbst als eine Art oder Stufe der Erkenntniss auffasste, musste ihr das Reale und das Wesen in ideelles Sein übergehen. Sie macht es also, wie wenn Jemand einem Menschen, der in der Fremde nach seiner Heimath und nach dem Verkehr mit seinen Lieben Sehnsucht empfindet, alles dies nur im Spiegel zeigte, indem sie die Spiegelbilder der Erkenntniss für das „wahrhafte“ Sein der Dinge ausgiebt. Darum ist das Gebiet der Philosophie fraglich geworden und befindet sich unter Sequester gelegt von der Empirie, sodass allererst eine neue Definition der Philosophie zu fordern ist.

Die neue Philosophie.

Wenn man nun eine Reform und nicht bloss einen An- oder Umbau der Metaphysik versuchen will, so hat man mit einem jahrtausendealten historischen Riesenbau zu thun und zieht den Verdruss der unzähligen Bewohner, die in ihrer Ruhe gestört werden, auf sein Haupt; denn es kann, wie oben erwähnt, ohne eine neue Grundlegung, d. h. ohne eine neue Erkenntnissquelle, in der Metaphysik nicht gebaut werden. Es ist eine sittliche Forderung, mit aller Bescheidenheit seine Ankündigungen zu prüfen, aber auch ungescheut die Wahrheit heraus zu sagen. Dazu kommt, dass es im theoretischen Gebiete ein Zeichen der Unklarheit ist, wenn ein Forscher den

Umfang und die Tragweite seiner Begriffe nicht übersieht und sich das Verhältniss seines Vorhabens zu den früheren literarischen Leistungen nicht deutlich gemacht hat. Die Wissenschaftlichkeit selbst fordert deshalb die bestimmteste Bezeichnung des Neuen, welches man gegen das Alte zu setzen und zu begründen sucht; weshalb es auch von Kant keine Prahlerei war, dass er sein Unternehmen mit dem des Kopernikus verglich; nur fehlte ihm die geschichtliche literarische Gelehrsamkeit, so dass er sein Verhältniss zu den Griechen nicht erkannte.

Bei der neuen Grundlegung meiner Metaphysik bedarf ich nun, wie ich schon am Schluss der Vorrede meines Buches bemerkte, „keines Zaubers der Rede und keiner Bundesgenossen“ und auch keiner Protection, wie sie die Hegel'sche Philosophie in Preussen, die Herbart'sche in Oesterreich in officiellen Kreisen fand; ich wende mich mit voller Zuversicht an die ganze Gelehrtenrepublik; denn es fehlt nie an selbständigen Köpfen, welche sich durch die Tradition nicht binden lassen, sondern unberückt wie von der Mode, so vom Nimbus des Alterthums, schliesslich nur das brauchbar finden, was wirklich wahr ist. Für die schwächeren Naturen aber, die ihrem eigenen Urtheil nicht völlig vertrauen, sondern sich, wie auf den heiligen Geist, auf die Mehrzahl der Stimmen verlassen, will ich hinzufügen, dass die neue Metaphysik nicht bloss kriegerisch auftritt, indem sie die früheren Weltansichten mit dem Schwerte der Kritik entwaffnet und ihre Thürme in den morschen Unterbau stürzt, sondern dass sie auch mit der grössten Einfachheit und Bescheidenheit im Bürgerkleide einhergeht, weil sie in der That des allermächtigsten Schutzes friedlich geniessen kann. Denn ihr erster Beschützer ist die unvertilgbare Ueberzeugung der ganzen Menschheit selbst, da Niemand, wenn er nicht eine paradoxe These verfechten will, sich weigern wird, zuzugestehen, dass er an seine eigene Existenz, an die Realität seiner Thätigkeiten, an seine Pflicht und an den wirklichen Verkehr mit anderen Wesen ausser

ihm glaubt, weshalb diese Philosophie auch mit der Erfahrung und allen positiven Wissenschaften, wie mit dem Gefühl und Gewissen aller besseren Naturen im Einklange steht. Die zweite Schutzmacht bildet das Christenthum, welches, wie der Apostel Paulus nachdrücklich hervorhob, mit der ewigen Bedeutung der Persönlichkeit steht und fällt; denn wenn die sinnliche Erscheinung des Menschen in irdischer Zeit mit dem ihr anhängenden kurzen Bewusstseinsinhalt Alles ist — was denn auch geboren und wieder begraben wird — so ist das ganze Evangelium eitel. Wer deshalb vor der Neuheit und Grösse der Ankündigung erschrickt, der mag gutes Muthes sein, weil dies Neue das allgemein im Stillen Geglaubte und dies Grosse die demüthige Ueberzeugung jedes Christen ist. Es handelt sich aber auch bei allen Entdeckungen nicht darum, durch unser künstlerisches Vermögen, wie bei den Erfindungen, unsere Macht über die Natur zu vermehren, sondern nur für die Erkenntnissfunction etwas, das schon ist oder schon gilt, zur Auffassung und zum Begriff und wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Das Gebiet der Entdeckungen ist darum ganz unbeschränkt, und wenn auch im Kreise der Natur mehr der Nutzen in die Augen springt, so weiss doch der Verstand mehr das Neue im Gebiete des Geistes zu schätzen. Hier soll nun nicht etwa, was die vom Asthma der Zeitbildung Gequälten verlangen, eine neue Religion empfohlen werden, sondern es gilt, die alte, gute und wahre aus ihren hellenischen Fesseln zu befreien und die Philosophie zu neuem Leben zu erwecken. Diese Angelegenheit ist freilich keine ephemerische und geht über den Gesichts- und Geschäftskreis der gerade en vogue befindlichen positivistischen Richtungen hinaus; denn es dreht sich um die Philosophie der Jahrhunderte.

Definition der Philosophie.

Die Definition ist immer, wie Leibnitz mit Recht sagt, ein Meisterstück der Wissenschaft; denn sie fasst die Resultate aller zugehörigen Untersuchungen in dem kürzesten Ausdruck zusammen, in welchem nichts überfliessen

und nichts fehlen darf. Wir haben hier nun die schwierige Aufgabe, die Philosophie zu definiren.

Die Definition der Positivisten,*) eines Mill u. A., brauche ich gar nicht zu erwähnen, weil sie von Philosophie keine Ahnung haben; Kant aber und seine Anhänger, welche unter Philosophie bloss Erkenntnisstheorie verstehen, bleiben nicht nur in theoretischer Ignoranz über alle eigentlich wissenswerthen Dinge, wie über das Wesen der Natur, über die Seele und Gott, sondern sie verfallen auch, indem sie die transscendentalen Formelemente der Erkenntniss studiren, demselben Vorwurfe, wie Aristoteles und die Idealisten, da sie alle der Vernunft oder der Philosophie nur das Allgemeine und Ewige und Intelligible vindiciren; denn sie berauben auf diese Weise die Vernunft des Rechtes, über das Einzelne zu urtheilen, und der Möglichkeit, überhaupt zu wirklichem Gebrauch zu gelangen. Hat z. B. die Aristotelische Vernunft nur mit den intellectuellen Principien zu thun, so ist sie folglich abgeschnitten von den Sinneswahrnehmungen, den Meinungen (δόξαι), den Begehrungen, den Handlungen und dem singulären Selbstbewusstsein. Da sie nun als

*) Soeben geht mir noch ein Buch zu unter dem Titel: The final science or spiritual materialism (Funk & Wagnalls, New-York und London 1885), welches wahrscheinlich von Z. Test in Richmond (Indiana) verfasst ist und mit ganz vorzüglicher Dialektik die unlogische Beschaffenheit des modernen Materialismus, Darwinismus, Positivismus, Spencerianismus und Atheismus aufzeigt. Der Verfasser ist von einer edlen Gesinnung beseelt und es ist fast Schade, dass er so viel Witz und Scharfsinn an die Wegräumung herrschender Vorurtheile verschwendet. Das Buch erinnert mich an die geistvollen Ironien Swift's und ist ein schönes Zeichen für den gesunden Geist, der in den Vereinigten Staaten, wie auch N. Porter's Werke beweisen, die Oberhand zu gewinnen scheint. Besonders lesenswerth ist auch der Abschnitt über die Religion, wo der Verfasser den Agnosticism von Kant, Hamilton, Mansel und Herbert Spencer als einen religious Know-Nothingism mit ächt Sokratischer Ironie und gutem Humor zu Boden streckt. Die ganze lebhaft polemische Arbeit des Verfassers wird aber von dem hohen, christlichen Geist und einer zugehörigen Metaphysik getragen, so dass sie nicht in blosser Negation stecken bleibt, sondern auf eine befriedigende Weltansicht indirect hinweist.

reine Vernunft nichts von allen diesen guten Dingen erfährt, so kann sie auch nichts darüber urtheilen, von Rechtswegen in der Logik nicht einmal ein Beispiel anführen und folglich überhaupt gar nicht gebraucht werden. Denselben Fehler machen Plato, Fichte, Hegel und die andern Idealisten; sie verwandeln zum Erstaunen für den unbefangenen Zuschauer die Seele und Gott in unpersönliche Vernunftallgemeinheiten, wodurch denn aller Verkehr dieser hohen und vornehmen Clique des „Allgemeinen“ mit dem Pöbel des Einzelnen und der Erfahrung gänzlich untersagt ist, so dass die Ich-Allgemeinheit nicht einmal mehr äussern dürfte: „ich bin hungrig“, oder „ich gehe spazieren“. Wenn deshalb die Geschichtsschreiber der Philosophie nicht gar zu liebenswürdig und nachsichtig wären, so würden sie als Kritiker die naive Inconsequenz, durch welche allein es den Idealisten möglich ist, überhaupt noch zu philosophiren, nicht durchgelassen haben, sondern hätten längst die idealistische Vernunft mit ihren Kategorien, Ideen oder wie sie ihre Allgemeinheiten benennen, zu Eiszapfen erstarren lassen. Und vor diesem tödtlichen Frost würde auch Hegel trotz seiner dialektischen Bewegung nicht gerettet sein, da seine Dialektik ja in kyklischem Abschlusse ein starr identisches System von Allgemeinheiten liefert, welches sich hoch über den warmen Pulsschlag des individuellen Ichs in die Aetherregion des reinen Denkens erhoben hat und sich daher zu Tode philosophiren muss.

Die Definition der Idealisten leidet an zwei Fehlern; man sucht nämlich erstens eine völlige Abgränzung der Philosophie von den positiven Wissenschaften durch eine selbständige Geisteskraft, welche die Lebensgemeinschaft mit der Erfahrung verläugnet, und zweitens kennt man noch nicht die logische Chemie, welche das Bewusstsein von der Erkenntnissthätigkeit zu trennen vermag.

Was den ersten Fehler betrifft, so wird ausser Augen gelassen, dass der Geist nicht bloss mit dem Formalen, Intellec-

tualen, Principiellen und Universalen, sondern auch mit der Materie der Erkenntniss, mit dem Sensiblen, Einzelnen, Zufälligen und Bedingten zu thun hat, weil er nur, wenn er darauf hinblickt, zu den Gesichtspunkten kommt, die (wie die Zahl, Qualität, Relation, Gesetz u. s. w.) sinnlos und unmotivirt sein würden, wenn sie nicht als Beziehungsgründe und Beziehungseinheiten mit den Beziehungspunkten der Erkenntniss in Coordination ständen. Die Philosophie kann darum zwischen sich und den Erfahrungswissenschaften das Tischtuch nicht zerschneiden, sondern ist auf connubium und commercium mit ihnen angewiesen, da ebenso die Emperie in demselben Masse zur Wissenschaft wird, als sie sich mit philosophischem Geiste durchdringt. Wenn daher Platon die Philosophie als königliche Wissenschaft bezeichnet hat, weil sie allein das höchste Gut des einzelnen Menschen und des Staates in's Auge fasse, so können wir diese Bezeichnung annehmen, sie aber zugleich gegen Platon und den Idealismus kehren, indem wir die königliche Vernunft nöthigen, aus ihrer ewigen und abstracten Himmelsregion herabzusteigen und sich auch mit den Sinnen und den Gefühlen und Trieben abzugeben, damit sie doch wisse, was sie zu regieren hat und ob es in der unteren Region nicht so hergeht, wie sie wünschen möchte. Die speculative Vernunft also darf nicht mehr nach dem Vorgange des Anaxagoras, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel und der andern Idealisten in ein von den übrigen Kreisen des Seelenlebens ganz abgetrenntes Formen-Palais geführt werden, sondern muss als sociales Glied in dem Coordinatensystem des geistigen Lebens sich ächt königlich auch um das Einzelne und um die gegebenen empirischen Beziehungen bekümmern und alles selbst sehen und nichts geringschätzen. Der Geist ist ein einiger und also giebt es auch nur eine einzige Wissenschaft. Die Theilung in Specialgebiete ist eine Arbeitstheilung, bei welcher jedoch alle Arbeiter an der Herstellung eines und desselben grossen Gebäudes zusammenwirken, so dass der Empiriker, welcher von der Philo-

sophie absehen zu können meint, nur die Tagelöhnerstellung wählt, und der Philosoph, welcher das Einzelne der Erfahrung geringschätzt, nur wie ein Commis in optischen oder chirurgischen Magazinen Waaren verkauft, von deren Ursprung und Gebrauch er keine Rechenschaft geben kann. Wie bei der Baukunst die Fundamente in Hinblick auf das Gewicht und die Höhe der zu errichtenden Mauer und Bedeckungen gelegt und umgekehrt diese wieder nur in Verhältniss zu den Fundamenten aufgerichtet werden, während beide Arbeitskreise doch in der That von verschiedenem Charakter sind, so können auch die Erfahrungswissenschaften, wenn sie die Erforschung des gegebenen Mannigfaltigen auf sich nehmen, von der Philosophie, welche den forschenden Geist selbst zu ihrem Untersuchungsobjecte wählt, zwar getrennt werden, beide aber müssen in beständiger Gemeinschaft bleiben, weil die getrennten Arbeitsgebiete doch ein einziges Ziel verfolgen und der Empiriker auch nicht ohne Geist, wie der Philosoph nicht ohne Hinblick auf gegebenes Mannigfaltiges denken kann.

Während nun der antike Idealismus die speculative, das „Allgemeine“ erkennende Vernunft (νοῦς) als ein von dem übrigen Seelenleben völlig abgetrenntes Wesen (χωριστόν) hinzustellen suchte, und der moderne Platonismus Hegel's auf dem Wege dialektischer Entwickelung zu demselben Ziele kam, ging ein andrer Zweig der idealistischen Zunft mit Kant auf die erkenntnisstheoretische Unterscheidung der Erfahrungswissenschaft von der Philosophie aus. Und dabei zeigt sich der zweite Fehler, den ich andeutete. Es fehlte nämlich bisher die Einsicht in die Natur des Bewusstseins, welches man mit dem Wissen und Erkennen vermengte. Der Unterschied aber ist so zu formuliren, dass Wissen und Erkennen nur dem Erkenntnissvermögen zugehört, Bewusstsein aber sowohl der Erkenntnissfunction, als dem Begehren (Fühlen), Handeln und dem Ich zukommen oder fehlen kann, ohne dass diese Lebensmächte dadurch in ihrem Wesen

und Wirken aufgehoben würden. Zweitens ist Bewusstsein einfach und ohne Hinblick auf Anderes (obgleich diejenige Function, welche bewusst wird, natürlich realiter in Coordination zu anderen steht), während alles Erkennen, Wissen und Denken ein Schluss ist, also immer mindestens zwei Beziehungspunkte und einen medius verlangt. Drittens ist das Bewusstsein von seinem Inhalte nicht trennbar, alles Erkennen aber beruht auf der Gegensetzung der Erkenntnissfunction gegen ihren Gegenstand, der sowohl unbewusst als bewusst sein kann; denn selbst in der specifischen Erkenntniss (nicht bloss in der semiotischen) ist eine solche Trennung nothwendig, da zwar das erkennende Subjective mit dem erkannten Object ideell identisch, das Subjective aber als einzelner realer Act von dem Object als ideell Allgemeinem verschieden ist. Mithin kann die Philosophie nicht als die Wissenschaft von der Erkenntnissfunction oder als Vernunftwissenschaft definirt werden, weil wir in der Philosophie semiotisch auch die anderen beiden Functionen, das Wollen (Ethik) und das Handeln (Politik, Kunst) und auch das Ich und die Gottheit (Metaphysik) mit umfassen, von denen das erkennende Vermögen als solches völlig verschieden ist. Wir müssen also eine andere Definition auf anderem Wege suchen.

Nun bezeichnen wir die über das bloss Animalische hinausgehende Entwickelungsstufe des Seelenlebens, auf welcher sowohl das Ich, als die einzelnen Functionen in allen ihren Coordinationen bewusst werden, als „Geist" oder als geistiges Leben im weiteren Sinne, weshalb ein Mensch auch geistlos sein kann, ohne seine Existenz zu verlieren. Wenn das im Bewusstsein gegebene Mannigfaltige dann nach seinen Beziehungen von der Erkenntnissfunction verarbeitet wird, so entstehen die empirischen Wissenschaften. Da das Ich sich von diesen Gegenständen unterscheidet, so werden in den empirischen Wissenschaften die Gegenstände immer nach Aussen projicirt, weshalb sogar auch die empirische Psychologie anfänglich die Vor-

stellungen und Gefühle und das ganze geistige Leben naiv wie äussere Gegenstände auffasst, die Seelenvermögen im Kopf, Herzen und Bauche mit Platon und Aristoteles logirt und auch noch heute womöglich Alles im Gehirne localisirt und alle geistigen Beziehungen durch eigentlich gemeinte Metaphern aus der Sphäre des Raums, der Bewegung und der Physik und Chemie bezeichnet. Sobald aber diese empirischen Erkenntnissfunctionen ebenfalls wieder bewusst und als Beziehungspunkte von der Erkenntnissfunction auf's Neue zu Beziehungseinheiten nach dabei entspringenden Gesichtspunkten oder Beziehungsgründen coordinirt werden, so entsteht Philosophie und zwar zunächst die Wissenschaftslehre. Dieser Entwickelung der Erkenntniss entsprechen dann zugleich in den übrigen Functionen höhere Stufen, die wiederum bewusst werden können und zusammen den „Geist“ im engeren, aristokratischen Sinne bilden. Wenn die Erkenntniss nun auf alle diese Bewusstseinsinhalte des Geistes hinblickt und sie wissenschaftlich bearbeitet, so ist dies die ganze Philosophie, die also kurz als Wissenschaft des Geistes definirt werden kann. Die Anwendung der philosophischen Begriffe in den Erfahrungswissenschaften giebt dann die sogenannte geistvollere Auffassung der Natur, der Geschichte u. s. w. und bringt die vielen philosophischen Fragen in jedem empirischen Forschungsgebiete hervor, wodurch die allgemeine Einheit aller Wissenschaft und der Zusammenhang aller Gegenstände der Erkenntniss begründet wird. Die Definition der Philosophie ist aber nicht so zu deuten, als sollte damit nur die sogenannte Geisteswissenschaft im Gegensatz gegen die Naturwissenschaft abgegränzt werden; daran fehlt viel; denn die Geisteswissenschaft (z. B. die Geschichte, die Jurisprudenz, die Religionslehre) kann ebenso empirisch betrieben werden, wie die Naturwissenschaft. Ich habe darum die weitere und die engere Bedeutung des Wortes „Geist“ unterschieden und beziehe die Philosophie nur auf den Geist im engeren Sinne, in welchem die Sphären

der Natur- und der Geisteswissenschaften als blosse Beziehungspunkte gegeben sind.

Die Eigenthümlichkeit der neuen Philosophie und ihrer Definition beruht also im Gegensatz gegen den hellenischen Idealismus auf der Unterscheidung des Bewusstseins von der Erkenntnissfunction, da die Philosophie als blosse Erkenntnissarbeit den Geist nicht in sich verschlucken soll, sondern als Glied in einem Coordinatensystem die übrigen Functionen des Geistes und das Ich als selbständige Mächte anerkennt.

Stellung zu Hegel.

Um dieses noch deutlicher auszuführen, möchte ich mit ein paar Worten das S. 517 erwähnte akademische Memoire des ausgezeichneten Hegelianers Spaventa erörtern, welches er zur Versöhnung meiner Metaphysik mit der Hegel'schen Dialektik verfasst hat. Ich gehe gleich mitten in die Sache. Wenn Hegel die Philosophie als Wissenschaft des absoluten Geistes bestimmt, so soll dieser Geist alle materielle Natur und alles subjective, mit der Ichheit behaftete Seelenleben in sich aufgehoben haben und an der äussersten Spitze der Weltentwickelung erscheinen, indem er nichts mehr ausser sich lässt, sondern als absolute Wahrheit selber Alles ist. Dieser Auffassung setze ich entgegen, dass die Philosophie nur die Arbeit der theoretischen Function ist und deshalb von Allem, was nicht Denken ist, nur eine Semiotik bringen kann. Der absolute Geist, wenn er als Wissen bestimmt wird, kann daher nur Gedanken in sich schliessen, aber weder die wirklichen Wesen der Natur, noch das Ich, noch die nicht-theoretischen Functionen unserer Seele. Durch die beste Pomologie kommt man nicht in Besitz des kleinsten Obstgartens und durch die grösste geographische Erkenntniss wird man kein Reisender, weil man nur semiotisch die Dinge erkennt, ihr Wesen und ihre Wirkungen aber durch den blossen Gedanken nicht in sich hat. Ebensowenig ist das Ich im absoluten Geist aufgehoben und conservirt, vielmehr verschwindet der absolute Geist, wenn das Ich ein-

schläft, und das Ich kann durch gewisse äussere Handlungen, z. B. durch Herbeiholen und Lesen der Hegel'schen Logik, bewirken, dass der absolute Geist im Denken geboren wird. Dass meine Definition der Philosophie also mit der ähnlich lautenden Hegel's auch nicht entfernt verwandt ist, es sei denn wie Namensvettern, die aber keine Erbansprüche an einander haben, das ist augenfällig genug. Ich kann das Verhältniss aber kurz noch nach der Topik der Ideen ausdrücken, da Hegel unter die Idee der Wahrheit Alles subsumirt, während ich lehre, dass die Wahrheit bloss dem ideellen Inhalte des Denkens zugeordnet ist, aber nur semiotisch die Idee des Wesens und der Realität und die Idee des Guten und Schönen umfasst, dass alle diese Ideen also nicht in dem Verhältniss dialektischer Unterordnung stehen, sondern in einem Coordinatensystem einander zugeordnet sind.

Spaventa will nun seinen Meister vertheidigen und meint*), dass das Ich als Einheit der drei Functionen, da es nicht nach der formalen Logik bloss die nota communis sei, als Activität sich nothwendig negativ zu seinen Functionen verhalten und dieselben nach der Idee der Entwickelung (sviluppo) in sich aufheben und conserviren müsse. Ich sehe aus dieser Argumentation, dass es Spaventa nicht gelungen ist, meinen neuen Gedankenweg aufzufassen, weshalb er sich bloss die Alternative der früheren philosophischen Denkweise vorstellt und das Ich zwar nicht nach der formalen, aber wohl nach der Hegel'schen Logik begreifen zu können meint. Es handelt sich aber um einen neuen Weg, und es dürfen die Begriffe von Sein, Thätig-

*) Esame di un 'obbiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel. Memoria del socio B. Spaventa p. 20. Ora l' Jo di Teichmüller, come principio, sostanza, la cui attività identica ha la forma del conoscere, del sentire, del volere, è fuori di certo della logica formale: non è una nota commune; è, di nome almeno, essenzialmente attivo. — È impossibile concepire qualsiasi unità di opposti, se questi non sono spuntati o negati in quella: negati, non annichiliti; cioè, se l'unità como attività non è insieme una potenza negativa.

keit, Entwickelung, Einheit u. s. w. nicht mehr so ohne Weiteres, als wüsste man schon, was das wäre, gebraucht werden; vielmehr ist durch meine Metaphysik gezeigt, woher wir den Begriff des Seins und Wesens schöpfen und die Merkmale, die ihm zukommen, bestimmen können. Demgemäss sieht man jetzt, dass das Ich nicht eine solche Einheit ist, wie die Zahl, in welcher als in einer Beziehungseinheit wir im Denken die Summanden oder Factoren aufheben und conserviren, da die Zahl nur alle gegebenen Theile als Ganzes zusammenfasst, sondern das Ich hat als Wesen ein selbständiges Bewusstsein von sich und steht als Wesen mit anderen Wesen in realen Beziehungen und ist so wenig bloss die negative Einheit aller seiner Functionen, wie der Hirt nicht die Einheit der Schafherde und der Oberst nicht die Einheit der in ihn verschwundenen Soldaten seines Regimentes ist; denn wenn die Functionen der Seele zwar auch nicht, wie in diesen Analogien, selbständige Wesen bilden, so sind sie doch sowohl untereinander real verschiedene Akte, als sie im Verhältniss zum Ich, wenn sie überhaupt bewusst werden, ihr eigenes unvermischtes Bewusstsein haben. Spaventa erwidere ich also, dass man nicht neuen Wein in alte Schläuche fassen soll, sondern die neue Methode der Deduction der speculativen Begriffe zuerst zu erörtern hat.

Bei Hegel, wie bei den darwinistischen Entwickelungslehrern spielt auch die Zeit ihr Gaukelspiel, da man allerdings, wenn die Taschenspielerkünste dieses Begriffes nicht aufgedeckt sind, wozu auch Lotze nicht kam, in den ganzen Tanz des Werdens und der Entwickelung, in das Verschwindenlassen und Aus-dem-Nichts-Zaubern u. dergl. hineingeräth, wie man auch, was das Schlimmste ist, nicht naiv mit Hobbes die Gegenwart als das allein wahrhaft Seiende ruhig geniessen kann, sondern in jedem Augenblick auf der haltlosen Kippe zwischen dem Grabe der Vergangenheit und dem Abgrunde der Zukunft steht und seines Lebens keinen Augenblick sicher wird, da der Augenblick keine

Breite hat, sondern die Negativität oder der Tod dem unglücklichen Zeitgläubigen nicht bloss jeden Tag und jede Secunde, sondern selbst das individuelle Differential seiner Zeiteinheit vergällt. Ich verkünde aber diesen Armen und Geängsteten Ruhe und Frieden; denn ich lehre ihnen, dass jenes Nichtsein, vor dem sie sich fürchten, nicht ist, dass die Zeit bloss unsre Ordnungsform der perspectivisch aufgefassten Welt bildet, dass also das Vergangene und Zukünftige ebenso fest steht, wie die Gegenwart, und dass das Unbewusste nur einen minimen Grad des Bewusstseins ausdrückt und je nach der Ordnung in dem heilsamen System der Welt wieder die volle Stärke der Bewusstheit erhalten kann, so dass Nichts verloren geht, nichts ewig vergessen wird, dass das lebendige und selbständige Ich über alle die negativen, summativen, organischen und sonstigen Einheitstypen spottet, in die man es, wie unter dem Stempel, prägen will, da der Denker umgekehrt erst aus dem Studium des Ichs die eigenthümliche Einheit kennen lernen muss, die dem Ich mit seinen Functionen zukommt, um dann einen neuen Typus für seine Stempelungen zu gewinnen; denn das Ich ist frei und steht über den Kategorien, die der Verstand bei der Auffassung der Erscheinungen findet.

Wenn Spaventa darum auch die Functionen der Seele in eine Entwickelungsreihe stellen will, so dass die Erkenntniss das Erste wäre, das Gefühl das Zweite und der Wille das Dritte, da die Reihe, wie er meint, niemals umgekehrt abfolgen könnte, so siegt mein Coordinatensystem leicht über diesen chronologischen Schematismus, da man doch auch zuerst den Willen haben kann, z. B. Spaventa's akademisches Memoire kennen zu lernen, und dann erst die Erkenntniss davon gewinnt; oder wie man erst Zahnschmerz fühlt und dann erst erkennt, wer der Uebelthäter ist, wie er aussieht und dass man ihn ausreissen lassen muss. Die Functionen sind also bloss einander zugeordnet, keine aber entwickelt sich aus der andern,

sondern sie haben selbständige Lebensquellen, die nicht von einander erzeugt, sondern nur in Zuordnung zu einander ausgelöst werden.

Destructiver und exsolutorischer Charakter der neuen Philosophie.

Obgleich die neue Philosophie in allen Disciplinen einen neuen Standpunkt aufzeigt, von welchem aus die früheren philosophischen Auffassungen theils als falsch, theils als bloss perspectivisch richtig oder einseitig erscheinen, so wäre es doch sehr leicht, nach dem Hegel'schen Programm bei der Darstellung der früheren Philosophie die Fragen hervorzuheben, wo das Bedürfniss nach dem neuen Standpunkte fühlbar wird und wo auch etwa schon eine richtige Tendenz zu misslungenen Versuchen der Annäherung geführt hat. So z. B. zeigen Xenophanes, Parmenides, Plato und Aristoteles schon in der Annahme der identisch abgeschlossenen Weltkugel die Tendenz zu dem technischen Weltsystem, indem sie das πέρας dem ἄπειρον vorziehen; aber in der naiven räumlichen Fassung, in dem übriggebliebenen ἄπειρον der Materie und in der Zufalls- und Zeitillusion behalten sie das begrifflose Unendliche. So suchten auch Aristoteles und seine scotistischen Commentatoren schon das ἄτομον εἶδος und die ultima realitas, die haecceitas, das incommunicabile; da sie aber dem illusorischen Begriff der Materie und der projectiven Auffassungsweise noch preisgegeben sind, so können sie den Begriff des Wesens, der nach dem Ichbewusstsein abzuleiten ist, noch nicht finden und bleiben in allen Widersprüchen stecken. So suchten Platon, Aristoteles, die Scholastiker, Leibnitz, Hegel u. A. schon eine series veritatum aeternarum, aber wegen des perspectivischen Begriffs des Zufalls konnten sie immer nur einen Theil der Welt, das ideell Allgemeine, damit umfassen und verfehlten das Wichtigste, die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge der lebendigen Wesen. So strebten auch Platon, Aristoteles, Leibnitz, Kant und viele Moderne darnach, dem Menschen die Freiheit des Willens zu vindiciren, da sie aber das Wesen des Willens

nicht gefunden hatten, so blieb der Alp der Nothwendigkeit immer drückend über ihnen. In dieser Weise könnte man für jeden neuen Lehrsatz die Tendenzen und Versuche der Früheren freundschaftlich aufsuchen; diese completive und exsolutorische Leistung der neuen Philosophie mag aber später hervorgehoben werden*); die erste Aufgabe ist die Destruction, da die hemmenden Schranken falscher und einseitiger Auffassung erst niedergerissen werden müssen, um die richtigen Tendenzen aus der Erstarrung zu befreien. In dieser Beziehung muss eine neue Philosophie immer auch einen destructiven Charakter haben.

Die neue Philosophie und das Christenthum.

Es wird aber von den Vertretern des Christenthums immer sehr viel Werth darauf gelegt, dass durch Christus etwas von Gott unmittelbar offenbart sei, was die Vernunft und also die Philosophie nicht von sich aus finden könnte. Deshalb scheint eine jede Philosophie, die sich nur auf ihre eigenen Erkenntnissquellen beruft und die Autorität der Offenbarung nicht zu Hülfe nimmt, dem Christenthum feindlich zu sein, nicht bloss wenn sie auf andre Resultate kommt, sondern auch wenn sie den Offenbarungsinhalt vernünftig und richtig findet; denn die Offenbarungsidee verlange eben, dass ihr Inhalt nicht anders als nur durch die geschichtliche Offenbarung vermittelt werden könne. Eine solche auf ihr Eigenthumsrecht pochende Monopolgesellschaft, wie demgemäss die

*) Wenn z. B. die Psychologie durch meine neue Eintheilung der Seelenvermögen und geistigen Functionen wesentlich umgestaltet wird (vgl. S. 26 ff.), so ist es sehr interessant zu sehen, dass die Theologen zwar nicht durch Selbstbeobachtung, aber durch natü rliche Gruppirung der Manifestationen bei ihrer Psychiologie Gottes zu demselben Resultate gekommen sind, indem sie allgemein potentia, amor, sapientia unterschieden. Die idealistischen Dogmatiker, wie z. B. Augustin, geriethen von einer anderen Seite auf denselben Weg, indem sie im Anschluss an die alte Eintheilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik die trinitarischen Personen in Vater (Schöpfung = potentia), Sohn (λόγος = sapientia) und Geist (Gemüth = amor) gliederten, was zwar unhaltbar ist, jetzt aber exsolutorisch von der neuen Philosophie richtig gedeutet werden kann, da die Psychologie Gottes eben die Unterscheidung der drei wirklichen Functionen des Geistes forderte.

Kirche ist, muss sich nun freilich recht ungesellig und unverträglich ausnehmen, so dass es scheint, als wenn die ehrlichen Philosophen um keinen Preis dieses Monopol anerkennen dürften, ohne sich um alles Ansehen und alle Selbständigkeit zu bringen. Allein die Dinge sehen oft schlimmer aus, als sie sind. Der Philosoph, der die Geschichte seiner Wissenschaft kennt, wird unmöglich verkennen, dass in der That kein vorchristlicher Philosoph die Ideen, durch welche die Offenbarung des Evangeliums ihre Metaphysik, Ethik und Philosophie der Geschichte ausgedrückt hat, auch nur von fern in seinem Systeme besitzt und, ohne sein System zu zerstören, besitzen könnte. Es ist deshalb ein einfacher Act der Gerechtigkeit und der Sachkenntniss, wenn man den Theologen diesen ihren Prioritätsanspruch offen zugesteht.

Eine andre Sache freilich wäre es, wenn die Theologie noch jetzt der Philosophie gegenüber das Monopol zum Vertrieb der überkommenen Wahrheit aufrecht erhalten wollte. Denn die Wahrheit der evangelischen Offenbarung ist nun einmal mit Macht überall verbreitet worden und, wenn man auch einräumt, dass nur ein Charakter wie Columbus im Stande gewesen wäre, bis zur neuen Welt durchzudringen, so getraut sich doch jetzt jeder kleine Schiffscapitän und Steuermann den Weg dahin zu finden. Ich glaube darum, dass die Theologie, da sie nicht, wie Schelling meinte, eine Mysterienlehre ist, sondern von jeher offen Propaganda gemacht hat, nicht mehr auf ein Monopol der Wahrheitserkenntniss Anspruch machen darf, sondern die Philosophie völlig freigeben muss, da ein Jeder nach seinen Kräften das zu sehen suchen wird, worauf die Offenbarung aufmerksam gemacht hat. Daher kann in dieser Beziehung zwischen einem Theologen und einem Philosophen gar kein Unterschied sein; man müsste sonst behaupten, dass ein vernünftiger Mensch diese durch die Offenbarung gezeigten Dinge gar nicht sehen könnte, sondern dass sie nur durch den sogenannten Glauben erblickt würden;

allein diese auch von der Ritschl'schen Schule getragene Behauptung erinnert zu sehr an das so fein gesponnene, prächtige Gewand des Kaisers von China bei dem Dichter Andersen, das angeblich nur die Klugen und Gerechten sehen konnten und das deshalb allgemein bewundert wurde, bis ein Offenherziger zum Schrecken und zum Lachen damit herauskam, dass der Kaiser ja ganz nackt einherginge. Die Philosophie hat solchen Theologen darum den Rath zu ertheilen, den Glauben nicht zu einem Organ von Illusionen zu machen. Die Wahrheit kann zwar zuerst von Einem gesehen sein; wenn sie aber von diesem offenbart ist, so muss sie mit der übrigen Wahrheitserkenntniss im Einklang stehen und von aller Wirklichkeit bezeugt werden, so dass man Jedem Fehler nachweisen könnte, der sie läugnen wollte, und es darf nicht mehr auf einen grundlosen Glauben ankommen, wie bei den Quacksalbern.

Der Grund aber, weshalb man bisher zwischen der Philosophie und dem Christenthum das rechte Verhältniss nicht finden konnte, liegt tief versteckt. Schopenhauer nahm die Sache zu oberflächlich und glaubte witzig die natürliche Feindschaft zwischen beiden Elementen dadurch zu erklären, dass sich beide wie Wolf und Lamm im selbigen Käfig verhielten, woraus folge, dass das Lamm unfehlbar gefressen werden würde. Allein so richtig diese Folgerung, so irrig ist seine Annahme, als wenn die Philosophie selbstverständlich der Wolf wäre, da die Weltgeschichte doch genügend zeigt, dass die Kirche kein Lamm ist, dass sie vielmehr alle philosophischen Schulen des Alterthums durch den Kaiser Justinian, den sie als beweglichen Unterkiefer benutzte, schon im Jahre 529 aufgefressen hat. Im ganzen Mittelalter wurde der angebliche Wolf als knechtischer Kettenhund vom Lamm gehalten und in der neuen und neuesten Zeit haben sich alle bedeutenderen philosophischen Systeme trotz ihrer unbehinderten Freiheit vor dem Christenthum in aufrichtiger Bewunderung oder aus Furcht vor dem Stärkeren verneigt. Der Vergleich

Schopenhauer's war also, wie fast alle seine Einfälle, nur für Kurzsichtige überzeugend.

Der wahre Grund der Schwierigkeit, das Verhältniss zwischen Philosophie und Christenthum zu bestimmen, liegt darin, dass sich so schwer in Begriffen ausdrücken lässt, was eigentlich das Christenthum und die Philosophie sei. Das Christenthum ist nicht nothwendig bloss eins der heutigen Bekenntnisse; es wird wohl auch nicht sicher genug durch die comparative Dogmatik festgestellt, die Freiherr H. von der Goltz in seinem interessanten und verdienstvollen Werke („die christlichen Grundwahrheiten") einzuführen suchte, weil das Christenthum schon ein paar Jahrtausende alt ist und auch ohne formulirte Dogmatik auskam. Ich kann auch den Apostel Paulus und den Verfasser des Johannesevangeliums nicht als Photographen des Christenthums, sondern nur als Theologen auffassen, die vielleicht die ersten Versuche zu seiner theologischen Darstellung machten, ohne dass man verpflichtet wäre, ihre Auffassungsformen für allgemein bindend und für die organischen Gewebe des Christenthums selbst zu halten. Was ist also eigentlich das Christenthum? Denn es wird doch kein feinerer Kopf der geist- und gemüthlosen Definition zustimmen, die jüngst von der herrschenden Richtung fortgerissen der angesehene Kirchenhistoriker Adolph Harnack formulirte, als wenn das Christenthum bloss eine abgeschmackte Illusion jüdischer Bauern gewesen wäre, die (wie die ehstnischen Bauern hier vor etwa zwanzig Jahren) den Weltuntergang und die Aufrichtung des Paradieses in ihrem Lande erwarteten. Solche Geschichtsauffassung huldigt zu sehr der heutigen positivistischen und darwinistischen Mode, als dass sie Aussicht auf längeren Beifall hätte; denn es widerstrebt zu sehr dem gesunden Gefühl, das Grösste und Herrlichste, was die Menschheit besitzt, aus einem verächtlichen und durch die Geschichte widerlegten Aberglauben hervorgehen zu lassen; und nur diejenigen, welche im Stillen wenigstens über die Wahrheit

des heutigen Christenthums dasselbe abfällige Urtheil haben, wie über seinen Ursprung, werden mit Harnack's Resultaten sympathisiren.

Das Christenthum ist also schwer zu definiren. Wer soll es aber definiren? Weltansichten definiren kann nicht die Geschichte, sondern nur die Philosophie. Dadurch kommen wir auf den zweiten Partner; denn die bisherige Philosophie trägt eben die Schuld der vorhandenen Schwierigkeiten. Das Christenthum ist Geist und hat darum seine eigene Metaphysik, Ethik, Aesthetik, Geschichtsphilosophie; aber die Ausarbeitung der ihr zugehörigen philosophischen Formen bedurfte langer Zeit, ehe sie dem mächtigen Geiste zum angemessenen Ausdruck hätten dienen können. Um den Inhalt des Christenthums schnell zu schöpfen und zu verbreiten, benutzte man daher die alten, einem andern und weit geringeren Geiste entsprechenden Formen des früheren griechischen Idealismus. In diesen hellenischen Formen trat die Dogmatik auf. Was ist natürlicher, als dass sie nirgends recht passten und dass überall Widersprüche sichtbar wurden. An diesen Widersprüchen ergötzte sich nun der unreife Verstand und glaubte das Christenthum sich selbst zersetzen zu lassen. Klügere, die aber nach ihrer intellectualen Stellung der vorchristlichen Bildung angehörten, suchten den Geist aus dem Christenthum herauszuziehen und zogen natürlich nichts anderes als wieder den griechischen Idealismus heraus, wie dies z. B. Fichte und Hegel und seine Schule machte. Das Christenthum wartet aber geduldig, bis es auch von den Philosophen verstanden wird; denn die dem Geiste des Christenthums hingegebenen, aber nicht gerade speculativ angelegten Naturen wissen von selbst, was sie an ihm haben, auch wenn sie dieses mächtige Leben philosophisch nicht befriedigend auszudrücken im Stande sind. Darum kann erst eine neue Philosophie, die auf dem Boden des Christenthums selbst gewachsen, zugleich aber über die Formen und Grundlagen der bisher allein herrschenden hellenischen Philosophie hinausgekommen ist, das

Christenthum definiren. Denn der Geist wird durch nichts offen bart, als durch sich selbst.

Zweck dieses Buches.

Man wird nun auf den ersten Blick sehen, dass in der hier vorgelegten Religionsphilosophie ein anderer Geist mit einer anderen Methode auf andre Ziele hinarbeitet, als man unter solchem Titel bisher zu suchen und zu finden pflegte. Es handelt sich um eine logische Chemie des religiösen Lebens; die empirisch gegebenen Religionen werden in ihre Elemente zerlegt, die in constanten Coordinationen stehen; dadurch werden scharfe und feste Definitionen, exacte Eintheilungen möglich; die Kritik verliert ihren subjectiven Charakter, da die zu beurtheilenden Standpunkte sich selbst begränzen und die natürlichen Typen für die gemischten empirischen Religionsformen liefern. Eine praktische und politische Stellungnahme zu den Parteifragen der Gegenwart wird aber hier hoffentlich nirgends sichtbar; man wird kaum erkennen, ob der Verfasser Katholik oder Protestant, ob er für oder gegen den Culturkampf, die grosse Stöcker'sche Bewegung u. s. w. ist; das Interesse ist ein rein wissenschaftliches, vor welchem die Parteistandpunkte in blaue Ferne versinken. Etwas zu sehr in die Augen fallend aber wird wohl die Verachtung sein, die das Modegeschwätz der Zeit hier findet; das Urtheil der Majorität, das Coquettiren mit den Entwickelungstheorien,*) die Huldigungen vor den Götzen

*) Ich möchte lieber mit Stillschweigen über das eben erschienene Buch von W. Wundt »Ethik, eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens« hinweggehen, aber als öffentlicher Lehrer der Wissenschaft fühle ich die Pflicht, mein Urtheil auszusprechen. Das Buch gehört jener Richtung an, die mit Ironie jetzt, wie lucus a non lucendo, exacte Philosophie benannt wird, und giebt ein Beispiel dafür, wie das sogenannte Philosophieren ohne philosophischen Geist der Verwahrlosung und Verwilderung preisgegeben ist.

Zum Beweise genügt es hier, ein paar Proben vorzulegen. So will Wundt S. 33 feststellen, was man überhaupt unter Religion zu verstehen habe, und erklärt dazu: »Hier sind aber nicht weniger als drei Ansichten aufgetreten.« — Nach welcher Methode sind diese Ansichten aufgesucht? nach welchem Fundamente eingetheilt? wie können wir erfahren, ob diese

des Positivismus, die demokratisch-geologische Geschichtsauffassung à la Buckle und Anderen, die den schöpferischen Einfluss der grossen Naturen wegdeuten und das Leben des menschlichen Geistes nach dem Vorbilde der Gletschertheorien erklären, ferner die beliebten Prophezeiungen vom Sieg des Judenthums über das Christenthum oder die Marktschreierei über die Zersetzung des Christenthums — alle dergleichen von einer augenblick-

Ansichten überhaupt von Belang und ob nicht viele andre wichtigere ausser Augen gelassen sind? Um solche pedantische Fragen der Logik kümmert sich das Buch nicht und weiss nichts davon, dass die *Zucht im Denken* den Nachweis des *Nicht mehr und nicht weniger* verlangt, da es sich nicht um eine Historie von drei Burschen, die über den Rhein zogen, handelt, sondern um Begriffe und Wissenschaft.

Dann meldet Wundt S. 38: »Der natürliche Entstehungsort der religiösen Ideen ist aber das Völkerbewusstsein.« Woher mag er diese Depesche erhalten haben? Sind das »Untersuchungen«, wenn man ohne alle Untersuchung Orakel zum Besten giebt? Und was für Orakel! In Zukunft darf man also nicht mehr von Buddha, Jesus, Mohamet sprechen, sondern muss ein fabelhaftes »Völkerbewusstsein« als Entstehungsort für alle Religion aufsuchen. Warum nicht lieber gleich ein Erd- oder Planetenbewusstsein! Und man muss nach der Analogie erklären: »der natürliche Entstehungsort aller Häuser sind die Städte.«

S. 41 giebt Wundt die *Definition* der Religion: »Religiös sind — so kann, *glaube ich*, allein geantwortet werden — alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen befriedigendes Dasein sich beziehen.« — Ich habe in keiner, auch der schlechtesten Logik, nicht gefunden, dass man mit »*glaube ich*« Definitionen zu Stande bringt. Welche Sehnsucht empfindet man in dieser »Untersuchung der Thatsachen und Gesetze« nach einer wirklichen Untersuchung, nach Methode und Beweis.

Nachdem Wundt dann wieder seinen gläubigen Lesern erzählt hat, dass »Phantasie und Gefühle« die Quellen der Religion sind, lobt er Feuerbachs Satz: »die Götter sind die verwirklicht gedachten Wünsche der Menschen.« Sollten die Phönicier in der That den Moloch nur so lange verehrt haben, als sie wünschten, Menschenfleisch zu fressen und die Erstgeborenen zu morden? Allein solche Fragen brauchen in einem Buche nicht beantwortet zu werden, das Thatsachen und Gesetze untersuchen will; denn bald erfahren wir wieder, dass »die Götter die sittlichen Ideale« gewesen wären und die Religionsstifter sittliche Vorbilder u. dergl., alles aber ohne Beweise, um den Leser nicht durch unnütze Anstrengungen zu belästigen.

Wir aber sagen mit Parmenides: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

lichen Fluthbewegung getragenen Wichtigkeiten werden hier getrost der Ebbe überlassen, die sie bald wieder vom Schauplatz wegführen wird. Für die Aufregungen des Tages arbeitet die Wissenschaft nicht; denn sie ist ihrem Wesen nach aristokratisch und schaut in die Jahrhunderte; über den Tumult der Vielen siegt auch immer das Herakleitische: εἶς μύρ ιοι. Ebenso deutlich wird sich zeigen, dass der Verfasser in dem Christenthum die Offenbarung einer neuen religiösen Gesinnung von ewiger Bedeutung anerkennt, einer Gesinnung, welche man ebenso vergeblich, wie den Menschen aus dem Affen, aus dem Judenthum oder aus dem Platonismus oder dem römischen Kosmopolitismus oder gar aus dem Buddhismus abzuleiten sucht. Das Christenthum wird aber in diesem Buche, welches schon zu umfangreich wurde, nicht mehr behandelt; ich möchte deshalb die Leser, welche meiner Methode und Auffassung ihre Sympathie schenken, im Voraus darüber beruhigen, dass meine Philosophie des Christenthums nicht etwa auf eine dürre abstracte Formel im Sinne der bisherigen idealistischen Metaphysik hinauslaufen wird, sondern die neue und wahre Metaphysik trifft gerade das Leben im Mittelpunkt und geht auf die Persönlichkeit und die Geschichte, weshalb zwar das historisch und specifisch Neue des Evangeliums frei sein muss von all' den specifischen Elementen der untergeordneten Religionen, diese Elemente aber in einem höheren und allumfassenden religiösen Coordinatensysteme an ihrem Orte gehörig verwerthen kann. So ist z. B. die Erlösungsidee und die Stellvertretung zwar nichts specifisch Christliches; wie der Geist aber das seelische Leben, das wir mit den Thieren theilen, und die vegetativen Processe, die uns mit den Pflanzen gemein sind, nicht von sich abstösst, sondern in und über ihnen lebt, so hat auch der neue Geist des Christenthums die alten und untergeordneten religiösen Lebensformen in seinem Sinne umgewandelt und benutzt.

Für diejenigen, welche ein Bedürfniss nach einer neuen Philosophie lebhafter empfinden und der Arbeit des Denkens

nicht abgeneigt sind, bemerke ich noch, dass die philosophischen Voraussetzungen des Buches genauer in meiner „Wirklichen und scheinbaren Welt“ erörtert sind. Für meine Schüler habe ich auch dem alphabetischen Inhaltsverzeichniss Sorgfalt zugewendet, damit man die massgebenden Begriffe und Methoden immer in vielen Anwendungen verfolgen kann.

Schluss.

Ich möchte noch ein Wort über meine Stellung dem Geiste der Zeit gegenüber sagen. Wie sollte man die wirklichen Arbeiten, die vielen und erfolgreichen Forschungen der Zeitgenossen nicht aufnehmen, schätzen und bewundern! Nur vermisse ich in den leitenden Gesichtspunkten der jetzigen Fluthwelle den philosophischen Geist. So z. B. verfolge ich mit grossem Interesse die feinen physiologischen Experimente über die Functionen des Gehirns; aber es verwundert mich fast die Komik der Deutungen, die man den Phänomenen giebt; denn ihre monarchische und metaphysische Psyche wollen die Forscher aus der Welt gebracht und die geistigen Functionen alle demokratisch vertheilt und im Gehirn localisirt haben, ganz in der Art, als wollte man etwa Bismarcks Existenz gänzlich läugnen, da experimentell nachgewiesen wäre, dass dies mächtige Wesen aus lauter einzelnen, von vielen Umständen bedingten Functionen bestände, die bestimmt localisirt nur in Varzin, im Reichstag, im königlichen Schlosse u. s. w. vollzogen würden; denn wenn man die Summe dieser Phänomene zusammenstellte, so käme gerade das heraus, was man sich bisher als den angeblichen Fürsten Bismarck vorgestellt hätte.

Um die Sachlage allgemeiner auszudrücken, müssen wir die Stellung der Parteien aus den Verhältnissen der Elemente in unserem geistigen Leben selbst erklären. Ein Jeder findet in sich einen zur Herrschaft in der Seele geborenen Geist, der die christlich religiöse Gesinnung, die speculative Vernunftkraft, die höheren sittlichen Gefühle und die frei gewordene Thatkraft umfasst; dieser im Einzelnen mehr oder minder starken Region steht aber nun eine bei Weitem umfangreichere mit den Wurzeln

in der thierischen und pflanzlichen Natur steckende Masse von demokratischen Elementen gegenüber, die das nackte selbstische Leben mit dem Tumulte der zufälligen Meinungen, den roheren Trieben und Genüssen und den abhängigen, dem Nutzen dienenden Arbeiten zum Bewusstsein bringt. Das politische Verhältniss, in welchem diese beiden Elemente unseres geistigen Lebens stehen, spiegelt sich daher nothwendig in dem ganzen Zustande der Gesellschaft, der Staatsverfassung, den wissenschaftlichen Richtungen und den Kunstbestrebungen ab. Um hier nun bloss die wissenschaftlichen Richtungen herauszuheben, so kann Jeder, der etwas zu vergleichen und zusammenzufassen versteht, leicht erkennen, dass zwar alle Forschungen als solche dem höheren Geiste dienen, dass diejenigen Tendenzen oder leitenden Gesichtspunkte der Forschung aber, welche darauf abzielen, den Menschen zum Thier zu machen, den Staat auf blinden socialen Mechanismus zurückzuführen, die Freiheit des Gewissens in den Zwang zufälliger Entwickelungsverhältnisse aufzulösen, das Christenthum als einen Kehrichthaufen aus den Abfällen früherer Culturelemente zu beschreiben, den Geist aus den Erzitterungen des Nervengewebes zu erklären, das Denken in Verdichtungen von Vorstellungswolken umzudeuten, die Philosophie in Empirie umzuwandeln, die zweckmässigen Lebensformen aus blinden Differenzirungen nnd Integrirungen herzuleiten, die grossen Genien der Menschheit durch Massenwirkungen unbedeutender Männlein zu ersetzen, ich sage, dass alle diese und ähnliche Tendenzen offenbar das politische Uebergewicht des von Natur untergeordneten geistigen Lebens über die rechtmässigen, aber in Unmündigkeit erhaltenen höheren Mächte des Geistes ausdrücken. In sofern nun tritt die neue Philosphie diesen sich als Herren geberdenden Sclaven geringschätzig entgegen und nimmt ihr rechtmässiges Erbe hier und da scheinbar mit harter Hand wieder an sich.

Kesmo, am esthländischen Strande,
Juli 1886.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Erster Theil. Grundlegung.

Einleitung.

Erstes Capitel. Definition der Religion 14

§ 1. Naturalistische Erkenntniss der Religion . . . 14

§ 2. Frühere Definitionen der Religion 15

Modus deum cognoscendi et colendi 16

Lebendiger Glaube an das höchste Gut 17

Schleiermacher's Definition 18

Hegel's Definition 19

Krause . 20

Lotze . 21

O. Pfleiderer's Definition 22

A. Ritschl's Definition 23

§ 3. Die Eintheilung der Functionen der Seele . . . 26

Die elementare Wichtigkeit dieser Frage 26

Die bisherige Eintheilung der Seelenvermögen 27

Das Erkenntnissvermögen ist nicht receptiv 28

Das Begehren ist nicht spontan 30

Das Gefühl ist nicht Embryonalzustand der andern beiden Functionen 31

Idolon fori, Gefühl als unklares Denken 32

Die Platonisch-Aristotelische Auffassung und Spinoza . 32

Der neue Lehrsatz 34

Wille und Bewegung 34

Identität von Wille und Gefühl 35

Die Ideen des Wahren, Schönen und Guten 37

Zur Methode . 41

Die Analyse des sogenannten Willens führt auf das Gefühl 41

1. Erste Stufe des Begehrens 41

2. Zweite Stufe des Begehrens 42

3. Dritte Stufe des Begehrens 44

Seite

Corollar: Der Grundbegriff der Jurisprudenz 47
Zwang im Recht 53
Rechtsentwickelung]. 57
Synthetische Methode 59
Erste Synthesis 60
Zweite Synthesis 62
Resultat 66

§ 4. Definition der Religion 67
Eintheilung der Definitionen 67
1. Systematische 67
2. Individuelle, generische, ideale 69
3. Anlage, Akt, lebendige Kraft 71
Die Elemente der Coordination 72
1. Der erste Beziehungspunkt. Fundamentum relationis 72
2. Der zweite Beziehungspunkt. Terminus relationis . 78
3. Die Function 79
a. Religion als Anlage 81
b. Religion als Act 84
Excurs über eine verbreitete Häresie 87
c. Religion als lebendige Kraft 89
Conclusion 91

Zweites Capitel. Eintheilung der Religionen. 93

Nothwendigkeit einer Eintheilung der Religionen 93
Die genetische Eintheilung 94
Die speculative Eintheilung 97
Der Eintheilungsgrund in dem Gottesbewusstsein 99
1. Die projectivische Theologie 102
2. Die pantheistischen Religionen 103
3. Das Christenthum 104
Entwickelungslehre, Topik und Geschichte 107

Zweiter Theil. Projectivische Religionen.

Die projectivischen Religionen 113

1. Die Religion der Furcht 116

Erstes Capitel. Die Ethik der Religion der Furcht 116
§ 1. Apriorische Methode 116
§ 2. Deduction des Eintheilungsprincips 117
§ 3. Deduction des ersten religiösen Motivs 117
Alle persönlichen Gefühle haben eine Beziehung auf die Zukunft 117
Hoffnung und Furcht 118
Die Furcht bildet das erste religiöse Gefühl 119
Formulirung der zugehörigen Coordinationen 121

Seite

Zweites Capitel. Die zugehörige Dogmatik 123

§ 1. Eintheilungen des Objects der Furcht im Erkenntnissvermögen 123

Erstens nach dem Gesichtspunkt der Macht 123

Zweitens nach dem Gesichtspunkt der Erkennbarkeit . 124

§ 2. Deduction des ersten Gottesbegriffs. 125

Gott ein böser Geist ohne alle Moralität 126

§ 3. Die Zahl der Götter 126

§ 4. Die constitutiven Sätze der Dogmatik dieser Religion 128

Nicht die Phantasie, sondern der Verstand erzeugt die Dogmatik 129

1. Veränderlichkeit Gottes 131

2. Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch 131

3. Stimmungen Gottes von den Handlungen des Menschen abhängig. 131

4. Der Wille und das Interesse Gottes entwickelt sich mit dem Menschen 133

5. Der Mensch ein Mitstreiter Gottes 134

Der Animismus bildet nur eine einzelne Form der Religion 135

§ 5. Unbestimmbarkeit des theologischen Objectes . . . 136

Schlangenkult und Thierkult überhaupt. 136

Menschenkult. 138

Sterndienst. 139

Gott als Kind und Leichnam 140

Die Symbole 142

Drittes Capitel. Der zugehörige Cultus 144

§ 1. Deduction der Principien des religiösen Handelns . 144

§ 2. Eintheilung der Arten des religiösen Handelns . . 146

1. Versöhnung des Zornes des Gottes 146

a. Durch Erregung seiner Eitelkeit 146

b. Durch Erregung seines Interesses 147

2. Die Mittel, unsere Hoffnungen zu erreichen 148

a. Die Gebete. 148

b. Die Theurgie. 149

§ 3. Das Priesterthum. 151

Die auswärtige Angelegenheit in der Religion 152

Die Religion bezieht sich auf das Zufällige und Einzelne, nicht auf das Allgemeine 153

Erste Aufgabe des Priesters: die Erkenntniss 154

Zweite Aufgabe des Priesters: die Praxis.

a. Verkehr mit dem Gott 155

b. Therapeutische Behandlung der Gläubigen . . 157

α. Die Beruhigung 157

β. Das Orakel 158

Seite

§ 4. Die Inspiration 161
1. Unbewusstheit des Seelenlebens 161
2. Kein specifischer Unterschied zwischen Priester und Gläubigen 161
Wesen der Inspiration 162
Die Inspiration ist ein wirkliches Ereigniss 163
Dämonischer Charakter dieser Inspiration 164

Viertes Capitel. Allgemeine Fragen 166
§ 1. Das Wunder 166
Heuristische Methode 168
Erste heuristische Forderung 168
Zweite heuristische Forderung 169
Dritte heuristische Forderung 170
a. Der Begriff des Wunders in der Furchtreligion 171
1. Die Erkenntniss der Wunder 173
2. Die Psychagogie 177
b. Die Kritik der Wunder 180
Die Kritik der Zeichen 181
Kritik der Deutung 183
1. Wirkung 185
2. Die Wahrheit 186
c. Philosophischer Begriff des Wunders 191
1. Die Thatsachen-Frage 192
2. Deduction 194
a. Die Zusammenhänge und der Satz vom Grunde 194
b. Die zweite Prämisse. Zusammentreffen des Einzelnen 194
c. Der Satz vom Grunde und das Zufällige 195
d. Deduction der Gültigkeit des Satzes vom Grunde für das Gebiet des Zufälligen. Die Welttechnik Gottes 197
e. Begriff des Wunders 198
f. Normirung der Anwendung des Satzes vom Grunde und des Zufälligen . . . 200
Speculative Erörterung d. Principien dieser Deduction.
Nachweis der Neuheit dieses Beweises . . . 203
Recapitulation 206
Kritik der angeblichen Unerklärlichkeit und Voraussetzungslosigkeit des Princips . . . 207
1. Erklärung des Satzes vom Grunde . . 208
Kritik der Logik von Wundt 209
2. Begründung des Satzes vom Grunde . 214
Corollar über das Causalitätsprincip . 215
Recapitulation 217

Seite
d. Gebrauch des Wunders in der wahren Religion 217
1. Die Erkenntniss der Wunder 218
2. Die Psychagogie 220
Epilogus 226

§ 2. Das Schicksal 227
Zur Logik und Methode 227
Kritischer Excurs gegen die Hegel'sche Dialektik und den Darwinismus 229
Anwendung auf die Schicksalsidee. 234

Erste Form der Schicksalsidee. Der Fluch 235
Drei Ursachen des Glaubens an die Macht der Flüche 238
1. Verwechselung von Vorstellung und Wahrnehmung 239
2. Wahrscheinlichkeit des Eintreffens 241
3. Die Sicherheit des Todes 241
Segen . 242
Der Fluch und der Ursprung der Religion 243

Zweite Form der Schicksalsidee 244
Der neue Beziehungspunkt 245
Die neue Coordination 246
Religiöser Charakter dieser Schicksalsidee 247
Rolle der Priester 250

Dritte Form der Schicksalsidee. Auflösung der Religion der Furcht 252
Beurtheilung des Zufallsglaubens 254

§ 3. Die zugehörige mythologische Weltanschauung . . 256
Weltanschauung 256
Perspectivischer Standpunkt 256
Kosmologie. 257
Entstehung und Wesen der Mythologie 258
Wieweit Mythologie ein Gegenstand der Philosophie ist 260
Stellung der griechischen Mythologie 262

§ 4. Der Islam 264
1. Dogmatik 264
2. Ethik 267
3. Cultus 267

2. Die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion.

Erstes Capitel. Die zugehörige Ethik 270
§ 1. Das Eintheilungsprincip der Gefühle 270
§ 2. Ursprung der Moralität und des Rechts 273
Kant's verunglückter Erklärungsversuch 273
Mitleidstheorie widerlegt 274

Seite

Ursprung des Rechts und der Moralität 275
1. Unrecht und Entrüstung 276
2. Rechtsbewusstsein 277
3. Die Sünde 277
Beweis, dass die sittliche Stufe die höhere ist 278
Inhalt des Rechtsbewusstseins 280

Zweites Capitel. Die zugehörige Dogmatik 281
§ 1. Die Theologie der Religion der Sünde 281
§ 2. Unbestimmtheit des Gottes 283
§ 3. Die numerische Bestimmung des Gottes 285
Monotheismus 285
Polytheismus 285
Dualismus 286
Der reine Monotheismus bei den Juden 289
§ 4. Die Unveränderlichkeit Gottes 292
Das Princip der geschichtlichen Theologie liegt in der Furchtreligion 292
Princip für die Deduction der Unveränderlichkeit Gottes 295

Drittes Capitel. Der zugehörige Cultus 299
§ 1. Der specifische Cult 299
1. Die Uneinigkeit 301
2. Die Einigkeit 305
Der specifische Unterschied der Rechtsreligion in Beziehung zu den höheren Religionsformen 306
§ 2. Der Priester 307

Viertes Capitel. Die concrete unreine Rechtsreligion 312
§ 1. Die zugehörige Ethik und Dogmatik 312
Die homologen Glieder und ihre Verquickung 312
Verderbniss des Gewissens, des Gottesbewusstseins und der Geschichtsphilosophie 313
Zur Beurtheilung der hebräischen Propheten 314
Platon, das Christenthum und die natürliche Lebenskraft der unreinen Rechtsreligion 316
Die Sophistik der unreinen Rechtsreligion 318
Das jüdisch-Kantische Ideal des höchsten Gutes . . 318
Der zugehörige Optimismus und Pessimismus . . . 319
Zur Kritik 320
§ 2. Der zugehörige Cultus 322
Die Idee der Sühnung 322
Die Eintheilung der Sühnungen 323
1. Opfer . 323
2. Körperstrafen und Freiheitsentziehung 324
3. Die Stellvertretung 324
Das Christenthum und die neue Religionsphilosophie 328

Seite

Die Wirksamkeit der Sühnungen 330
Irreligiosität des unendlichen Schuldgefühls. . . . 331
Wirksamkeit der Sühnung durch Opfer und Gebete 332
Wirksamkeit der Sühnung durch Askese 333
Wirksamkeit der Sühnung durch Stellvertretung . 333

Fünftes Capitel. Der sociale Charakter der Religion 335
§ 1. Religiöse Geselligkeit überhaupt 335
Die allgemeine Begründung und die Kritik der Schleiermacher'schen Theorie. 335
Die Arten . 339
§ 2. Die specifischen Formen der politischen Organisation 342

Sechstes Capitel. Die Religionsphilosophie 347
Lessing's Standpunkt 348
Kant's Religionsphilosophie 349
Ritschl's Theologie 351

Dritter Theil. Die pantheistischen Religionen.

Die Uebergangsform. Der Atheismus 356
Ursprung des Atheismus. 356
Ist ein religiöser Standpunkt. 358
Systematischer Ort des Atheismus 359
Der Positivismus 360
Die zugehörige Ethik 364
Die zugehörige Dogmatik. 367
Der zugehörige Cultus 370

Die drei pantheistischen Religionen.

§ 1. Definition und Charakteristik des Pantheismus 374
Voraussetzung: Die im Atheismus gegebene pessimistische Stimmung 374
Die constitutiven Elemente des Pantheismus: Das Ich als Geist und das Verschwinden der Götter 375
1. Die Verlegung des Schwerpunkts des Ichs 377
2. Das Ich verschwindet selbst 378
Charakteristik des Pantheismus 380
1. Vergottung und ewiges Leben 380
2. Keine Gläubige mehr 381
§ 2. Division des Pantheismus 382
Das Eintheilungsfundament des Pantheismus 382
Die Eintheilung des Pantheismus. 383
Reihenfolge und Werthbestimmung der Arten 384

1. Der Pantheismus der That 387
Eintheilung . 387

Seite

Erstes Capitel. Der Fortschrittsenthusiasmus. . . 389
- Ethik . 390
- Dogmatik . 392
- Cultus . 393
- Zur Kritik 395
- Excurs über die letzte Revolte gegen die Philosophie. 399

Zweites Capitel. Die pantheistische Werkheiligkeit 402
- Zur Methode 402
- Apriorische Synthesis 403
- Empirische Confirmation 404
- Der Buddhismus 406
 - Apologie des Buddhismus gegen Oldenberg 408

Drittes Capitel. Pantheistischer Staats-Enthusiasmus. 412
- Dogmatik . 413
- Ethik . 414
- Cultus . 415
- Die unreine Form 416

Viertes Capitel. Der pantheistische Kirchenenthusiasmus 418
 - Zur Topik. 418
 - Aetiologie und Semiotik 419
- Dogmatik . 420
- Ethik . 421
- Cultus . 422
- A. v. Oettingen 422
- Zur Kritik
 1. Erster Fehler: Die Wesen werden zu blossen historischen Erscheinungen herabgesetzt. . . . 427
 2. Zweiter Fehler: Die Ethik und Dogmatik werden durch Feldherrnklugheit normirt, und es fehlt ein Princip des Werthes und der Wahrheit . . 428
 3. Dritter Fehler: Die Ethik wird Social-Ethik und verliert ein Princip der Autorität. 429
 4. Das antagonistische Princip indicirt die perspectivische Einseitigkeit des Standpunktes 430

Fünftes Capitel. Der pantheistische Kunstenthusiasmus 432
 - Definition 432
 - Schiller 434
- Dogmatik . 435
- Ethik . 437
- Cultus . 438
- Zur Kritik 440

Seite

2. Pantheismus des Gefühls.

Erstes Capitel. Definition 442
Kein Pantheismus kann Volksreligion werden 442
Einseitigkeit der Menschen 443
Definibilität des Gefühls 443
Ort des Gefühls in dem Coordinatensystem der geistigen Functionen 444
Die Gegensätze des Gefühls und das Coordinatensystem der Welt 446
Allgemeine Eintheilung der Gefühle 446
Die Arten der objectiven Gefühle 447
Das religiöse Gefühl 447
Excurs über die Aristotelische Ethik. 448
Fortsetzung: Das religiöse Gefühl 450

Zweites Capitel. Die reine Form 453
§ 1. Dogmatik und Cultus. 453
Dogmatik. Mysticismus 453
Cultus. Quietismus 454
§ 2. Ethik . 455
Ethik . 455
§ 3. Die religiöse Gesinnung. 456
Der Schmerz ist kein der Lust nebengeordnetes Princip 456
Die Hemmungen der Acte 458
Der quietistische Weg zur Freude 458
Die Seligkeit des Quietisten und Mystikers 460
§ 4. Die zugehörige Religionsphilosophie 462
Schleiermacher 462
§ 5. Zur Kritik der Religion des Gefühls 464

Drittes Capitel. Unreine Form des Gefühlspantheismus.
Naturschwärmerei. 469
Musikalische Phantasieschwärmerei 470
Pietistische Richtung 471
Methodismus . 472
Anmerkung über Kern's »Joh. Scheffler's cherubin. Wandersmann« 473

3. Die pantheistische Religion des Gedankens.

Erstes Capitel. Die zugehörige Ethik 474
§ 1. Das ethische Motiv.
Ueberordnung der Wahrheit über das Gute, Nützliche und Schöne 475
§ 2. Das religiöse Motiv. 477
Der zugehörige religiöse Charakter des Pantheisten . 478

Seite

§ 3. Historische Confirmationen.
Platon . 479
Aristoteles . 480
Fichte . 480
Hegel . 481
Gnosis und Pistis 482
Nachweis des Paralogismus 484

Zweites Capitel. Der zugehörige Cultus 487
Platon und die unreinen Formen 488

Drittes Capitel. Die zugehörige Dogmatik 491
Anfang der wissenschaftlichen Theologie 491
§ 1. Die alterthümliche Form des Idealismus 492
Materie und Idee 493
Idee und Individuen 494
Gemeinschaft von Idee und Materie 495
Gott und Mensch 495
§ 2. Der Platonische Idealismus 497
Kein Dualismus aber Hylozoismus 503
§ 3. Theologie . 504
Die Aristotelische Theologie 504
Im Platonischen Idealismus giebt es keinen Gott als selbständiges Wesen 509
§ 4. Von der Erlösung 512
§ 5. Moderne Idealisten 515
Fichte . 515
Hegel . 517
§ 6. Verlegenheiten christlicher Dogmatik 522
§ 7. Zugehörige positive Religionen 527
Brahmanismus 527
Zwei kritische Bemerkungen.
1. Die allgemein menschlichen Lebensäusserungen sind bei den Indern niemals ganz unterdrückt gewesen 528
2. Die indische Volksreligion und der Brahmanismus sind specifisch verschiedene Religionsformen . . . 528
Wissenschaft und religiöse Speculation 532
Der ächte Brahmanismus 533
Aegyptische Religion 536
§ 8. Zur Kritik des Idealismus 537

Erster Theil.

Grundlegung.

Einleitung.

Unter allen, die über die Religion reden, muss zuerst der Unterschied der Meinenden und der Wissenden hervorgehoben werden. Wer bloss seine Überzeugung ausspricht, kann sehr Werthvolles und Wahres zur Mittheilung bringen; er ist aber doch nur ein Meinender zu nennen und kann nicht lehren, sondern nur durch Autorität oder Beifall wirken, bis er seine Behauptungen begründet hat. Die Gründe, welche die allgemein zugänglichen und offenbaren Beziehungspunkte des Denkens enthalten, gewähren dem Inhalte seiner Überzeugung den Character des Schlusssatzes. Wenn solche Begründungen allgemein durchgeführt sind, müssen alle Wege der Erkenntniss blossgelegt worden sein. Damit ist dann die Methode der Forschung zugleich gezeigt und eine wissenschaftliche Rede über solche Dinge gewonnen.

Demgemäss haben wir zuerst die positive Religionslehre und die Religionswissenschaft zu unterscheiden.

Positive Religionslehre.

Die positive Religionslehre giebt, wie die Lehre des positiven Rechts, bloss eine geordnete Darstellung des Geltenden. Ob das jetzt Geltende wahr oder falsch sei, ist eine Frage, die gar nicht aufgeworfen werden darf. Was gegenwärtig Rechtens ist oder gegenwärtig von denjenigen, deren Religion dargestellt werden soll, geglaubt wird, das wird in den sogenannten positiven Disciplinen zusammengefasst.

Vergleichende Religionswissenschaft. Da man aber sehr bald erkennen muss, dass die jedesmal behandelte Religion nicht die *einzige* Religion, sondern nur eine neben andern ist, wie denn auch früher andere Religionen von den Völkern bekannt wurden: so kann die Aufgabe einer *vergleichenden Religionswissenschaft* entstehen, wonach die Religionen aller Zeiten und Völker, wie die Pflanzen und Thiere, in gewisse Arten, Gattungen und Classen geordnet und auch möglichst ethnologisch, literarhistorisch, chronologisch und psychologisch aus einander abgeleitet werden.

Wer dies aber versucht -- und es sind schon viele vergebliche Versuche gemacht —, der wird bald die Schwierigkeiten empfinden, die rechten Eintheilungsgründe zu bestimmen. Denn ohne Unterscheidung des Wesentlichen und Constituirenden von dem Zufälligen und Consecutiven ist eine wahre Eintheilung unmöglich. Ist z. B. die Zahl der Gottheiten für eine Religion wesentlich? Ist das Geschlecht der Götter constituirend? Ist die Function Eintheilungsgrund der Götter und der Religion? Alles dies geht in den Mythologien vieler Völker durcheinander. Die Eine Gottheit erscheint nach den Hauptcultsitzen als der Zahl und Function nach verschieden und die verschiedenen Functionen werden bald getrennt, bald vereinigt. Kurz ohne ein Princip der Eintheilung wird selbst die blosse Beschreibung immer räthselhaft und rathlos bleiben.

Religionskritik. Ausserdem hat jeder Forschende selbst eine Religion und muss doch auch die fremden Religionen ihren Motiven nach verstehen wollen. Mithin wird sich ein Urtheil über die verschiedenen Religionen einstellen, und die Religionswissenschaft setzt daher in erster Linie eine *Religionskritik* voraus. Ehe wir eine Religion classificiren können, müssen wir sie verstanden und aus unserem Gefühl und unserer eigenen Erfahrung begriffen haben, weil dieser Gegenstand selbst Leben ist und daher nur durch identisches oder analoges inneres Leben erfasst werden kann. Wenn wir aber auch das Fremde irgendwie nachfühlen könnten, so würden wir es doch nur nach unserem Standpunkte beurtheilen; denn da die Religionen eine Offenbarung über Gott und Welt und die Schicksale der Menschen und den Werth ihrer Gesinnungen und Handlungen darbieten, so dreht es sich um die Frage, ob diese Aussagen auch wahr sind, und hierauf wird jeder nach seinem Glauben antworten. Da

unsre eigene Religion aber ebenfalls als eine Religion unter anderen mit beurtheilt werden muss, so zeigt sich, dass wie der vergleichenden Religionswissenschaft die Religionskritik, so dieser wieder eine Kritik der Kritik, d. h. eine höhere Wissenschaft vorhergehen muss, welche allererst das Fundament und die Principien aller dieser Arbeiten in's Reine bringt.

Die Philosophie.

Der wahre Anfang aller wissenschaftlichen Untersuchungen über die Religion liegt deshalb in der Philosophie, welche allein die Principien alles Wissens zu ihrem Gegenstande macht und darum über alle Wissenschaften regiert, sofern diese nur die Aufgabe haben, die von der Philosophie empfangenen Principien in den besonderen Gebieten der Erfahrung geltend zu machen und das Erfahrungsmaterial nach diesen Principien aufzufassen, zu beurtheilen und zu ordnen.

Da die Bildung jedes Zeitalters nun immer von den bisher kund gewordenen philosophischen Gedanken durchdrungen ist, so wird mit der Schule und der Specialwissenschaft und durch die Berührung mit der Literatur und Gesellschaft von einem Jeden immer ein mehr oder weniger grosser Kreis von philosophischen Gedanken aufgenommen, weshalb sich Jeder auch befähigt glaubt, ohne weitere Beschäftigung mit der Philosophie über Alles zu urtheilen. Zudem werden die bloss realistisch gebildeten Köpfe durch die vielen Erfahrungskenntnisse aufgebläht und glauben mehr zu wissen und besser unterrichtet zu sein, als die arme Philosophie, die sich nur mit dem Allgemeinen und dem Apriorischen beschäftigt, ja sie glauben, weil sie ihren philosophischen Gedankengehalt in den empirischen Fächern eingearbeitet und versteckt aufgenommen haben, wie die Citronensäure in und mit der Citrone, dass sie ihre Gedanken nicht sowohl der Philosophie als vielmehr den Sinnen oder der Erfahrung verdankten. Je weniger sie sich nun der Quelle ihrer Erkenntnisse bewusst sind, desto lauter wagen sie gegen die Philosophie aufzutreten und möchten am liebsten wie durch einen Sclavenaufstand ihre Herrin absetzen und umbringen, wodurch sie sich doch selbst nur um alle Arbeit und Lebenskraft brächten.

Besonders wird von diesen Plebejern gegen die apriorische Erkenntnissart der Philosophie geredet, da sie ja selber sich so viel Mühe mit dem historischen und empirischen Material geben und deshalb nicht begreifen können, wie man aus sich heraus ohne

Erfahrung etwas Wissenswerthes spinnen könne. Da sie nämlich sich selbst nicht um die Philosophie bemüht haben, so müssen sie natürlich auch nur ganz schattenhafte und verkehrte Ansichten und Meinungen von ihr haben, ähnlich wie die Franzosen eine Zeit lang über die Deutschen urtheilten, die sie nur für Pendulendiebe und rohe Barbaren hielten. Schon der alte griechische Sensualist Antisthenes und nicht erst der moderne Engländer Locke bildete sich ein, die apriorische Erkenntniss müsste sich als eingeborene in dem Säugling und in jedem rohen Menschen fertig vorfinden, wenn sie wirklich apriorisch sein sollte. Dass der Geist des Menschen an den Erfahrungen zuerst unbewusst arbeitet, ehe er sich allmählich seiner eigenen Thätigkeit bewusst wird, das kam ihnen nicht in die Gedanken. Deshalb begriffen sie nicht, dass das Apriorische nichts andres als das Bewusstsein der Thätigkeiten des Geistes selbst ist. Da diese geistige Thätigkeit nun bei jedem beliebigen Erfahrungsgegenstande ausgeübt wird, so bildet sie das apriorische Element in aller Erfahrungswissenschaft und geht mithin aller empirischen Erkenntniss voran, weil man ohne gebildeten Geist überhaupt keine wissenschaftlichen Erfahrungen machen kann, wie die Wilden beweisen, welche zwar mit ihren Sinnen mancherlei Naturerscheinungen auffassen, aber auch nicht zu der geringsten Naturwissenschaft gelangen. Obgleich daher menschlicher Verstand unbewusst erst viele Erfahrungen machen musste, ehe er sich seiner Thätigkeit des Zählens bewusst wurde, so bildet doch dieses Bewusstsein unserer geistigen Thätigkeit, des Zählens, eine rein apriorische Wissenschaft, und die reine Arithmetik geht a priori allen denkbaren empirischen Anwendungen voran und beherrscht gesetzgebend alle Operationen, die in den Erfahrungswissenschaften angestellt werden. Ebenso ist nun alle Philosophie eine apriorische Erkenntniss und deshalb, weil sie das Bewusstsein des Geistes von sich selbst und seinen Thätigkeiten ausmacht, natürlich und von rechtswegen die Königin aller Wissenschaften, die zu ihr nicht in feindlichen Beziehungen stehen können, sondern von ihr grade das Bewusstsein ihres Verstandes und ihrer lebendigen Geisteskraft erhalten. Deshalb können die Erfahrungswissenschaften zwar von einander getrennt und von verschiedenen Forschern bearbeitet werden; keine einzelne Wissenschaft ist aber von der Philosophie abtrennbar, wie die Pro-

vinzen zwar von verschiedenen Gouverneuren verwaltet werden, jeder Gouverneur aber von dem Minister und dem Souverain inspirirt wird. Die hervorragenden Forscher in den empirischen Wissenschaften sind sich auch zu allen Zeiten dieses natürlichen Verhältnisses bewusst geworden und haben Achtung vor der Philosophie und Liebe zu ihr an den Tag gelegt, weil sie selbst von ihrem Geiste kräftiger erfüllt waren und deshalb, wie dies ja in der Natur der Sache liegt, die Philosophie als einen nothwendigen Bestandtheil ihrer allgemeinen Bildung betrachteten.

Obgleich aber die Philosophie als einfaches und wahres Bewusstsein des Geistes von sich selbst und seinen Thätigkeiten nur in einer einzigen Gestalt auftreten kann und unfehlbar sein muss, so finden wir sie gleichwohl geschichtlich immer in vielen Systemen vor, die sich einander bekämpfen und des Irrthums zeihen. Diese Thatsache einer „metaphysischen Anarchie“, wie ein moderner Skeptiker sich ausdrückt, setzt Viele in Verwirrung und flösst ihnen Misstrauen gegen die philosophische Arbeit ein. Wenn man aber bedenkt, dass die Thätigkeiten des Geistes gar nicht so leicht zum Bewustsein kommen, dass vielmehr sowohl im einzelnen Forscher, als in ganzen Völkern dies Bewusstsein sich nur allmählich und bruchstückweise ereignet, wie auch in der Regel noch die besonderen Gegenstandsgruppen, bei denen man sich der geistigen Thätigkeitsweise bewusst wurde, von dieser nicht ganz losgelöst werden: so ist nichts natürlicher, als dass die Philosophie auch ihre Entwickelung, ihre Fehden und ihre Geschichte haben muss, wie jede andre Wissenschaft. Wo es aber je gelang, eine Geistesthätigkeit für sich rein aufzufassen, da ist auch eine apriorische Erkenntniss gefunden, die ihrer Natur nach nothwendig von ewiger und allgemeiner Gültigkeit sein muss und in einfacher Gestalt unfehlbar alles Denken regiert. Die Geschichte der Begriffe hat diese Funde einzutragen und den Besitzstand der Philosophie zu verzeichnen. Aber selbst, wo die endgültige apriorische Erkenntnissform noch nicht rein ausgeschieden ist, da bleibt dennoch der jeweilige Stand der philosophischen Forschung das letzte Princip, nach welchem in allen Einzelforschungen der Erfahrungswissenschaften gedacht wird, so dass, wenn die Philosophie über einen Grundbegriff noch im Streite mit sich liegt, auch die positiven Wissenschaften, welche diesen

Grundbegriff gebrauchen, nicht zu befriedigender Klarheit und Bestimmtheit gelangen können (so jetzt z. B. die Jurisprudenz, wie sie selbst klagt), da ohne das Denken nichts gedacht werden kann und jedes besondere Gedachte die jedesmal zugehörige allgemeine Form des Denkens voraussetzt.

Die Religionsphilosophie.

Mithin bedarf jede positive Religion, wenn sie ihren Besitzer nicht bloss erfüllen und beherrschen, sondern auch ihrem Werthe und ihrer Wahrheit nach gemessen werden soll, erstens der vergleichenden Religionswissenschaft, wodurch wir statistisch auf alle ähnlichen und unähnlichen positiven Religionen hinblicken können, und zweitens der Religionskritik, durch welche gewisse Grundsätze oder Gesichtspunkte zur Unterscheidung und Werthbestimmung der positiven Religionen dargeboten werden. Um aber wieder die Wahrheit dieser Gesichtspunkte festzustellen und die Eintheilungsgründe der Religionen zu beweisen und das Wesen der Religion selbst zu begreifen, bedürfen wir allem zuvor einer Philosophie der Religion, d. h. den Rückgang auf die apriorische Erkenntniss, durch welche die Thätigkeiten des Geistes, welche alle Religion hervorbringen und im Leben erhalten, bewusst werden. Ohne diese Grunderkenntniss ist alles Reden über die Religion dilettantisch, unsicher, rathlos, widerspruchsvoll, subjetiv und niemals endgültig abzuschliessen.

Ueber die Möglichkeit einer wahren Religionsphilosophie.

Die Vollkommenheit in der Wissenschaft ist immer die Wahrheit; denn jeder Mangel der Erkenntniss beruht entweder darauf, dass man die erforderliche Wahrnehmung des jedesmal zugehörigen Gebietes der Thatsachen nicht besitzt und also einen Theil irriger Weise für das Ganze hält, oder dass man von irrigen Voraussetzungen, Begriffen, Principien, Gesetzen u. s. w. ausgeht, oder drittens, dass man die Verknüpfungen der Begriffe mit den Begriffen, der Thatsachen mit den Thatsachen und der Begriffe mit den Thatsachen falsch ausführt. Die Vollkommenheit einer Religionsphilosophie hängt deshalb ab von der Wahrheit der zur Auffassung benutzten Metaphysik, von der Richtigkeit der dialektischen Bewegung des Forschenden und drittens

zuletzt und zumeist von der vollständigen Wahrnehmung des religiösen Lebens; denn wer den religiösen Geist in allen seinen Lebensäusserungen nicht vollständig in sich wahrgenommen hat, der kennt die Thatsachen nicht, welche er durch metaphysische Begriffe nach dialektischer Methode darstellen soll.

Welches nun die richtige Metaphysik sei, von der man auszugehen hat, darüber habe ich in meiner Neuen Grundlegung der Metaphysik gehandelt. Die richtige Dialektik und Logik hier zu erörtern, ist ebenfalls nicht angezeigt. Der aufmerksame Leser wird auch selbst alle Bewegungen des Gedankens und alle Technik der Methode bei ihrer Anwendung zu prüfen haben. Was hier aber noch besonders zu erwägen bleibt, das ist die Kenntniss der Thatsachen oder die Erfahrung des religiösen Lebens; denn ohne diese spricht ein Blinder von den Farben.

Die Religions-Meinungen.

Da nun über die Religion die verschiedensten und entgegengesetztesten Meinungen herrschen und Jeder die Meinung des Andern nach seiner Meinung beurtheilt, so scheint zunächst wenig Hoffnung vorhanden zu sein, eine wahre Philosophie der Religion herstellen zu können. Da aber jede Meinung als eine Art Erkenntniss auf den drei eben dargelegten Momenten beruht, so ist jede falsche Meinung auch schlimmer daran, als der Sohn der Thetis, da sie nothwendiger Weise an drei Achillesfersen tödtlich verwundet werden kann. Dies ist der dreifache Grund, weshalb die Meinungen der Menschen veränderlich sind und sich auch wirklich sowohl über weltliche als über religiöse Dinge mit der Zeit immer verändert haben. Die thatsächliche Verschiedenheit religiöser Meinungen ist daher an sich kein Hinderniss für den Aufbau eines wissenschaftlichen Systems, da die richtigen Meinungen zur Unterstützung dienen und als testimonia gebraucht werden können, die falschen aber auf drei Wegen verschwinden, wie im Halbdunkel entstandene Sinnestäuschungen bei anbrechendem Tageslicht.

Diejenigen jedoch fallen einer Illusion zur Beute, welche noch einen vierten Weg zur Entfernung einer falschen Meinung, nämlich den freien guten Willen, zu kennen glauben. Die Meinung ist aber eine nothwendige Function ihrer jedesmal zugehörigen Coordinaten in dem Lebenszustand jedes Menschen, indem ein Jeder nach dem Umfange seiner Erfahrung und der Kraft seiner

Erkenntniss sicherlich seine Meinungen über dieses und jenes Dogma und über diese oder jene Form des Cultus und dergleichen haben wird und zugleich nicht anders, als er wirklich meint, meinen kann. Die Meinung ist nicht Sache der Willkür, sondern geht jedem willkürlichen Entschlusse vorher. Wie Niemand mit freiem Willen machen kann, dass er meint, sein Vater wäre sein Bruder, oder eine Tanne wäre eine Weide, so kann auch Niemand sich irgendwie zwingen, zu meinen, Christus wäre auferstanden oder die Bibel wäre inspirirt. Die Meinungen über religiöse Dinge vom sogenannten freien Willen abhängig zu machen, wird man verleitet, weil die religiösen Dinge zu einem grossen Theile Zustände des Willens sind und weil deshalb gesetzmässig das Bewusstsein des Menschen über die in ihm selbst vorhandene oder fehlende Gesinnung immer auch entsprechende Meinungen in ihm hervorbringt. Wenn man deshalb aber die Meinungen verurtheilt und andre Überzeugungen von dem Menschen verlangt, so kann man höchstens eine Verheimlichung des Unglaubens und Zweifels, d. h. Heuchelei, hervorbringen, während man die Meinungen bei Seite lassen und das Herz des Menschen ergreifen sollte, da ein verwandeltes Herz von selbst die alten Meinungen schmilzt und oft mit Thränen auslöscht, um nach gewonnener tieferer Erfahrung sofort eine andre und zuweilen bessere Meinung in religiösen Dingen zu haben und zu bekennen.

Die Meinung der Menschen und also auch die Kritik, die sie anderen Standpunkten gegenüber geltend machen, fusst aber nicht bloss auf dem zufälligen individuellen Erfahrungskreise des Urtheilenden, sondern zweitens auch auf den in's Bewusstsein aufgenommenen Gedanken der herrschenden Systeme. Es ist darum ausserordentlich leicht, jeden Urtheilenden nach seinem Urtheile sofort zu errathen und ihn mit seinem kritischen Standpunkte unter ein System zu rubriciren, wie wir eine Pflanze sofort nach ihren Merkmalen in eine grössere Familie und Ordnung bringen und sie dadurch bestimmen. Die in einem jeden Zeitalter zur Kenntniss gekommenen philosophischen Theorien erobern sich ja unmerklich von selbst ein Herrschaftsgebiet in allen Geistern, da jeder genöthigt ist, das was er denkt, unter gewissen Gesichtspunkten aufzufassen. Wenn einer nun nicht selbst diese Gesichtspunkte entdeckt und also kein

schöpferischer philosophischer Genius ist, so benutzt er einfach und häufig sogar unbewusst die von seinen Lehrern oder aus Büchern übernommenen Gesichtspunkte und wird dadurch willenlos eiu Unterthan eines philosophischen Systems. Ist er ein klarer Kopf, so bleibt er bei einem System; ist er von etwas schwächlichen Muskeln des Verstandes, so mischt er die unvereinbarsten Gesichtspunkte durcheinander; ist er grösser als die herrschenden Systeme, aber zu selbständiger Schöpfung nicht fähig, so wird er die Unzulänglichkeit der bisherigen Auffassungsformen erkennen und zwar nicht der feigen und geistlosen Skepsis der Positivisten verfallen, aber doch entweder mit einer gewissen Traurigkeit auf die Arbeit der Wissenschaft blicken, oder in glücklicherer Wendung mit einer schönen Hoffnung dem neuen Genius der Philosophie entgegenkommen.

Jesus Christus.

Da nun die Philosophie nichts anderes als das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes von sich selbst und von seinen Thätigkeiten ist, so wird Jeder eine einseitige Philosophie haben, der bloss in einseitiger Weise geistig thätig ist und sich nur diese Thätigkeit zu Bewusstsein bringen kann. Daher legt jedes philosophische System zugleich Zeugniss ab über die Begabung und den Arbeitskreis des Philosophen selbst. Am augenfälligsten wird dies für Jeden, der die philosophischen Systeme der Ethik und Religionslehre beachtet; denn wessen die Philosophen in ihrem eigenen Gefühl und ihrer eigenen Erfahrung sich nicht bewusst geworden sind, weil dergleichen in ihnen nicht vorkam, dafür haben sie auch in ihrem System keinen Begriff aufstellen können. Wie darum die vollkommene Religion nur in einem vollkommenen Menschen an's Licht treten wird, so kann auch die vollkommene Religionsphilosophie nur von einer göttlichen Natur geschaffen werden.

Es wäre sonach wenig Hoffnung, eine wahre Religionsphilosophie zu erhalten, da ein göttlicher Mann dazu erforderlich ist und ein solcher doch selten in der Geschichte auftritt; wie aber, wenn ein Licht entzündet ist, Viele, die selber Feuer anzufachen nicht im Stande waren, mit ihren Kerzen herankommen können, um sie an dem schon brennenden Lichte zu entzünden, so giebt es auch, Gottlob! eine grössere Menge von Naturen, die wenigstens fähig sind, das von einer göttlichen Natur ausströmende vollkommene Leben in sich aufzu-

nehmen, es sich anzueignen und mitzugeniessen, so dass sie, wenn auch nicht als Schöpfer des göttlichen Lebens, doch als Erben und Theilnehmer das Wesen desselben in sich empfinden und zum Bewusstsein bringen können. Und glücklicher Weise ist sogar mit dieser zweiten Stellung noch ein gewisser Vorzug verknüpft. Wie die Enkel eines den Adel begründenden Vorfahren vornehmer und von älterem Geblüt sind als der ohne Ahnen auftretende Ahnherr; so dass sich sogar Napoleon wünschte, sein eigener Enkel zu sein: so ist es auch für die Wissenschaft von Vortheil, wenn derjenige, welcher eine geistige Lebensmacht zu klaren Begriffen bringen soll, sie nicht selber erst erzeugt hat. Shakespeare hätte nicht wohl vermocht, eine dramatische Theorie auszuarbeiten, die doch seiner Leistung und des Genusses derselben bedarf, um zu einer höheren Stufe zu gelangen. Alle Dinge sind eben an die Quantität gebunden, so dass, wer in Einem Gebiete gross ist, nothwendig seine Arbeit von den andern Gebieten zurückziehen muss. Der grosse Dichter kann nicht zugleich gross als Philosoph sein und umgekehrt. Dies ist der Grund, weshalb auch die Religionsstifter, die Reformatoren und alle vorherrschend religiösen Naturen für die philosophische Auffassung ihres göttlichen Lebens nichts oder wenig geleistet haben, und weshalb ein in der Religion bloss receptiver und mitgeniessender Geist für die Philosophie der Religion gerade der rechte Mann ist, weil er nicht mühsam durch die Wurzeln die Nahrung aus dem Boden zu saugen braucht, sondern als Rebe den edlen Saft des Weinstocks fertig empfängt und als Erbe den Reichthum des göttlichen Lebens nun registriren und unter wohlgeordneten Titeln überschauen kann.

Dennoch bleibt die Wahrheit immer bestehen, dass wer die vollkommene wissenschaftliche Erkenntniss der Religion lehren soll, entweder zugleich die vollkommene Religion selbst in sich offenbaren oder in Gemeinschaft und Sympathie mit einem vollkommenen religiösen Genius stehen muss. Denn da die Religion Geist ist, so kann Niemand die Religion vollkommen verstehen, der ihren Inhalt nicht als geistiges Leben in sich besitzt. Wer niemals von Zorn und Entrüstung ergriffen wird, der kann auch diese Affekte nicht in Wahrheit verstehen und also auch von den Begriffen des Rechts und der Ehre niemals eine genügende Erklärung geben. So muss in der Geschichte nothwendig das

Auftreten der verschiedenen Religionsstifter vorhergehen, ehe die jedesmal zugehörige Religionsphilosophie aufkommen kann. Die vollkommene Philosophie setzt deshalb eine vollkommene religiöse Persönlichkeit voraus, von deren Lebensmacht der Philosoph ergriffen und belebt sein muss, wenn er den Inhalt, den er sich zu Bewusstsein und zu Begriffen bringen will, nicht verfehlen soll. Es ist daher nicht zu verwundern, dass das Heidenthum, Judenthum, der Buddhismus u. s. w. keine befriedigende Religionsphilosophie hervorgebracht haben und dass erst durch das von Christus ausgehende Leben eine allgemeine Erkenntniss aller Religionen und eine alle Religionslehren beurtheilende und sich ihrer eigenen Wahrheit methodisch bewusstwerdende abschliessende Religionsphilosophie möglich wird.

Erstes Capitel.

Definition der Religion.

§ 1. Naturalistische Erkenntniss der Religion.

Wenn wir die Religion definiren wollen, so müssen wir auf das zu Definirende als auf einen Beziehungspunkt unserer Urtheile hinblicken. Wir setzen also voraus, dass wir schon wissen, was das sei, was wir mit dem Namen Religion bezeichnen. Diese vorausgesetzte Erkenntniss ist aber keine wissenschaftliche, sondern nur ein Bewusstsein um gewisse Thatsachen und Erlebnisse. Darum kann ein kleines Kind und ein reiner Realist nichts verstehen, wenn man ihnen auch die beste Definition der Religion mittheilte, weil sie die Bekanntschaft mit jenen Thatsachen nicht gewonnen haben und die erforderlichen inneren Erlebnisse nicht in ihrem Bewusstsein vorfinden.

Wie nun das Kind an der Uniform und der Wehr erkennt, was ein Soldat ist im Unterschied von einem Civilisten, so giebt es auch gewisse, äusserlich erkennbare Handlungen der Menschen, die wir der Religion zuschreiben. Wer z. B. irgendwo einen Juden sieht, der sich einen Gebetsriemen um den Arm schnallt, einen Sack über den Kopf zieht, murmelt und dergleichen thut, der merkt sehr bald, dass dies nicht eine diätetische Übung ist zur Erhaltung der Gesundheit, auch nicht zum Handel dient oder zur Wissenschaft und Kunst, sondern dass sich das, was die Menschen Religion nennen, auf diese seltsame Weise äusserlich kund thut. Wer im Orient reist, kann den mahometanischen Kaufmann in seinem Laden täglich gewisse Handlungen ausüben sehen, die mit dem Verkauf der Waaren nichts zu thun haben, sondern Religion sind. Der Araber steigt auch auf der Reise oft plötzlich vom Pferde, breitet ein Gewand auf der Erde aus, netzt seine Lippen und Hände mit Wasser oder Wüstensand, wirft sich nieder, berührt mit der Stirn die Erde, ruft Allah und andere

Worte aus — und reitet dann weiter, ohne dass er sich hätte ausruhen oder trinken oder irgend ein weltliches Geschäft vollziehen wollen. Was war das alles? Religion.

Ebenso kennt man auch mit dem sogenannten inneren Sinne bestimmte Gesinnungen, Gedanken oder Gefühle, die man als religiös oder Religion, oder als Andacht, Frömmigkeit, Gottesfurcht und dergl. bezeichnet. Man kennt sie naturalistisch in derselben Weise, wie man weiss, wann man sich zornig oder traurig fühlt und wie man Hass und Liebe in sich unterscheidet.

Diese Kenntniss von der Religion ist von derselben Art, wie der Hund seinen Herrn von andern Personen wohl zu unterscheiden versteht. Der Mensch ist aber bei dieser Kenntniss um eine Stufe höher, da er das, was er unterscheidet, durch gewisse Lautzeichen charakteristisch zu stempeln und sich darüber Anderen verständlich zu machen weiss.

Eine solche naturalistische Erkenntniss setzt voraus, dass die religiösen Zustände der Seele qualitativ verschieden von anderen Zuständen sind und dass der Mensch schon so weit entwickelt ist, um, wie er z. B. Farbenempfindungen von Tonempfindungen unterscheidet, so auch die verschiedenen Gefühle in sich nach ihrer qualitativen Verschiedenheit zu beachten und davon ein Bewusstsein zu gewinnen. Da der Mensch ein geselliges Wesen ist, so lernt er dann auch schnell, die bei denselben äusseren Veranlassungen in ihm und den Andern gleichmässig entstehenden Gefühle mit den entsprechenden äusseren Geberden zu coordiniren und aus diesen als den charakteristischen Zeichen auf die entsprechenden inneren Gefühle der Andern zu schliessen.

§ 2. Frühere Definitionen der Religion.

Wer nun keine wissenschaftliche Bedürfnisse hat, der bleibt auf dieser naturalistischen Stufe der blossen Kenntniss der Religion stehen und würde, wie Demokrit den Menschen als dasjenige Wesen, welches uns allen bekannt wäre, definirte, so auch bei der Religion sich mit dem Hinweis auf unsre vorauszusetzende Kenntniss derselben begnügen.

Die Höhergebildeten aber sind schon daran gewöhnt, die einzelnen Acte der Seele oder die sogenannten Erscheinungen

des äusseren und inneren Lebens zusammenzufassen und allgemein auszudrücken. Allein die Wenigsten sind sich bewusst, dass hierbei eine sichere Methode befolgt werden muss und dass es auch für die geistige Welt eine ganz bestimmte Topographie giebt, wonach jeder Begriff, wie im Raum jeder Punkt, seine durch bestimmte Bedingungen fest und nothwendig geordnete Lage in einem allgemeinen Systeme der Begriffe hat. Darum findet man zwar in den wissenschaftlichen Werken über die Religion fast immer irgend eine Definition, in der Regel aber eine beinahe zufällig aufgeraffte, die weder eine methodisch gefolgerte Ortsbestimmung des Begriffes enthält, noch für die Erscheinungen, die dadurch begriffen werden sollen, hinreicht, sondern bald zu weit, bald zu eng ist und das Wesen der Sache überhaupt nicht deckt.

Modus deum cognoscendi et colendi.

Um die Schwierigkeit, diesen Begriff zu bestimmen, vor Augen zu haben, wollen wir wenigstens ein paar Beispiele fehlerhafter Definitionen beurtheilen. Die älteren Theologen definirten die Religion als modus deum cognoscendi et colendi, also als eine Art und Weise der Gotteserkenntniss und Gottesverehrung.

Nun ist jede Definition durch zwei Coordinaten zu leisten, von denen man die Eine bei abgeleiteten Dingen als Gattung (genus proximum), die andre als Differenz (differentia specifica) zu bezeichnen pflegt. Jedes Ding hat aber nur Eine Gattung, unter die es untergeordnet werden muss, wie z. B. das Dreieck eine Figur, die Lampe eine künstliche Lichtquelle ist. Sobald man daher in der Definition zwei Gattungen nennt, so hat man nicht mit einem, sondern mit zwei verschiedenen Dingen zu thun. Ist der zu definirende Gegenstand nun keine Summe, sondern von einheitlichem Wesen, so heben die angegebenen zwei Gattungen sich wechselseitig auf, da die Eine Gattung eben nicht die andre und mithin der Gegenstand weder das Eine noch das Andre ist, wie z. B. ein Thier, das als Fisch und Vogel bestimmt wird, weder das Eine noch das Andre und also insoweit nichts ist. Aus dieser logischen Betrachtung ergiebt sich, dass die angeführte Definition der Religion nichts definirt; denn sollte die Gottes*verehrung* als Gattung gelten, so wäre die Religion, da Verehrung nicht Erkenntniss ist, auch keine Gottes*erkenntniss*. Ist sie aber dies letztere, so wäre sie aus demselben zwingenden

Grunde keine Gottesverehrung. Es ergiebt sich also ohne Weiteres aus dieser schlechten Definition, dass entweder Gottes-Erkenntniss und Verehrung dasselbe ist und man unnütz zwei Namen genannt hat, oder dass die Religion weder Gotteserkenntniss, noch Gottesverehrung ist, und dass man daher die Frage von Neuem aufzuwerfen hat, was denn Religion sei.

Ausserdem wurde die Religion als modus, als eine Art und Weise bestimmt. Dadurch wird angezeigt, dass es ausser dieser Modalität noch andre Arten der Gotteserkenntniss und Gottesverehrung giebt, die nicht Religion sind. Da wir nun durch die Definition nicht erfahren, wie sich die Religion als Art von den andern Arten, die nicht Religion sind, unterscheidet, so wird die Religion definirt als gleichgültig gegen die Frage, ob damit die religiösen oder die nicht-religiösen Acte des geistigen Lebens begriffen würden.

Geht man aber von der Form auf die Sache, so wird die Definition um nichts lehrreicher. Denn eine Gotteserkenntniss ist doch die Religion nicht, da Professor und Priester, Experiment und Sacrament nicht identisch sind. Wäre die Religion Erkenntniss, so würde derjenige, der am Wissenschaftlichsten erkennt, der religiöseste sein, und die Religion wäre bloss eine Wissenschaft, wie die Physik oder die Geographie. Ebenso ist zweitens die Religion auch keine Gottesverehrung; denn da der Cultus (modus colendi deum) in äusseren Handlungen besteht, so kann, wie jedermann weiss, auch ein Unreligiöser diese Handlungen ausüben, das Abendmahl nehmen, die Hände falten oder Opfer zum Altare bringen u. dergl. Also ist durch diese Definition die Religion nur etwa so erklärt, wie wenn man den Sturmwind als eine Erscheinung definirte, bei welcher man eine gewisse Vorstellung von der Luft hätte und zuweilen seinen Hut verlöre.

Lebendiger Glaube an das höchste Gut.

Der Kantianer Krug definirt die Religion als „lebendigen Glauben an das höchste Gut.“ Diese Definition lahmt an allen Gliedern. Denn erstens ist das Attribut „lebendig“ unbestimmt und unbestimmbar, da es der Quantität unterliegt und die Grenze nicht festzustellen ist, wann der Glaube anfängt, lebendig, also Religion, zu werden. Da er ferner mehr oder weniger lebendig sein kann, so wäre die Religion auch mehr oder weniger Religion, was ebenso seltsam ist, als wenn ein Dreieck dreieckiger als das andre sein sollte. Der

„Glaube“, zweitens, wird dabei als Überzeugung oder Erkenntniss aufgefasst; dass aber Erkenntniss und Wissenschaft nicht Religion sind, haben wir schon gesehen. Drittens, es bedeutet das „höchste Gut“ bei den Kantianern die Übereinstimmung der Naturgesetze mit den Sittengesetzen in der Weise, dass auf gute Handlungen sinnliches Glück, auf böse aber Unglück folge. Dieses höchste Gut kann aber nicht gut sein, weil seine Verwirklichung die Religion aufheben würde, die nur wegen der Nichtwirklichkeit jener erwünschten Uebereinstimmung als lebendiger Glaube möglich ist. Religion und höchstes Gut verhalten sich daher bei den Kantianern wie Hunger und Speise, die man niemals gatten kann, ohne sie beide zu vernichten. — Ausserdem wird jeder Religiöse zu sagen wissen, dass das inhaltlose Kantische höchste Gut mit dem inhaltreichen Wesen der Religion nichts zu thun hat und dass Kantische Moralität nicht Religiosität ist.

Schleiermacher's Definition.

Schleiermacher's Definition der Religion als Gefühl, Sinn oder Geschmack für's Unendliche würde erspriesslicher sein, wenn er nicht, erstens, den leeren Begriff „des Unendlichen“ an die Stelle von Gott gesetzt hätte; denn das Unendliche bedeutet ja bloss, dass man einen Gedankengang weiter fortsetzen könnte, wobei das etwa zu erreichende Ziel unbestimmt und also unerkannt bleibt; Gott ist aber durchaus bestimmt und also erkennbar, sonst sollte man lieber von ihm nicht sprechen. — Zweitens weiss Schleiermacher den Gattungsbegriff der Religion nicht zu finden; denn schon die bunte Zusammenstellung von „Sinn, Gefühl, Geschmack“ beweist, dass er im Unklaren über das Wesen der Religion war. Dies wird noch weiter dadurch bestätigt, dass er das Gefühl in Gegensatz gegen das Wollen stellt und sich also ebenso wie Spinoza, Kant, Hegel und die Späteren, wie die Früheren, über das Wesen des Gefühls nicht orientiren konnte. Deshalb musste auch Hegel's Kritik, als wäre Gefühl bloss eine Sache des unvernünftigen Geistes und Schleiermacher's Religion daher etwas Thierisches, weit vom Ziele treffen; es wussten eben beide Philosophen nicht, was Gefühl sei. — Drittens haben wir nun noch die Combination der beiden Elemente in der Schleiermacher'schen Definition zu betrachten und werden dabei wohl bekennen müssen, dass sich kaum etwas Leereres angeben lasse, als ein Gefühl für das Unendliche. Denn da das Unendliche eine Quantitätsbestim-

mung ist und so viel bedeutet, wie „nur immer weiter“, so ist der Geschmack für solche leere Unbegränztheit und Masslosigkeit entschieden pathologisch; denn alles gesunde Gefühl hält sich an das rechte Mass und hat Geschmack für das gut und schön Begränzte. Dächte man aber Schleiermacher zu Gefallen bei dem Unendlichen auch an etwas Qualitatives, so wäre dieser Inhalt doch jedenfalls nur negativ bestimmt, und Niemand dürfte sagen, was er sich bei diesem Gefühl etwa denken könnte, da jeder Inhalt ja dem Unendlichen eine Gränze setzte. Also ist es besser, Schleiermacher bei seinem Ritt in's Blaue und in's Bodenlose seinen Gefühlen zu überlassen.

Hegel's Definition.

Um weiter die Rathlosigkeit der Denker zu verfolgen, wenden wir uns Hegel zu. Ich habe schon in meiner Grundlegung der Metaphysik gezeigt, dass bei Hegel die ganze Welt zu einem bloss logischen Processe wird und ihm mithin bloss das ideelle Sein bekannt war. Da Hegel weder für das reale, noch für das substanziale Sein die Erkenntnissquelle gefunden hatte, sondern die specifischen und die semiotischen Erkenntnissformen mit völliger Naivetät durcheinander mischte, so musste sich das Resultat ergeben, dass auch, wie die Dinge, so der Wille und die Religion bloss eine gewisse Stufe des allgemeinen Erkenntnissprocesses wären. Da die Religion nun nicht die Philosophie ist, welche den ganzen Erkenntnissprocess beschreibt, so blieb ihr nur eine untergeordnete Stelle übrig, nämlich die zweite, die subjective Stufe des absoluten Geistes zu sein, in welcher dieser aus der objectiven Anschauung, die er in der Kunst hat, zu dem in sich vermittelten Wissen übergeht als Offenbarung seiner selbst, als Geist für den Geist, aber nur in der Form der Vorstellung und nicht im Begriff.

Die Fehler der Hegel'schen Theorie sind crass. Die Kunst wird bloss als Erkenntnissform verstanden und daher mit den Kunstwerken zugleich das ganze reale Wesen der Kunst völlig übersehen. Ebenso ist ihm die Religion völlig unverstanden geblieben, da er als Gattungsbegriff nur Erkenntniss und als Artbestimmung wieder nur eine bestimmte Form der Erkenntniss, nämlich die sogenannte „Vorstellung“ anzugeben wusste, von der specifischen Natur der Religion also gar nichts merkte. Es ist daher nur natürlich, dass die Religiösen die nicht so unrichtige „Vorstellung“ hatten, etwas Anderes und Besseres zu besitzen

und zu kennen, als was Hegel für Religion hielte, und von ihm überhaupt gar nicht verstanden zu sein. Dies ist auch der einzige Grund, weshalb sich sogar Schleiermacher, trotz der sonst vernichtenden Kritik Hegels, gegen ihn halten konnte. In Schleiermacher's Gefühl lag ein von ihm selbst nicht erkanntes reales Element, welches trotz der dialektischen Schwäche Schleiermacher's über Hegel triumphirte.

Krause.

Die neueren Definitionen der Religion, welche in Bezug auf die bisher gerügten Mängel entschieden einen grossen Fortschritt anzeigen, scheinen, wie O. Pfleiderer mit Betonung hervorhebt und worin er vielleicht auch Recht hat, durch die Philosophie von Krause beeinflusst zu sein. Ich kann mich aber dennoch nicht entschliessen, im Einzelnen auf diese Philosophie näher einzugehen. Sie hat einen gewissen Werth durch mancherlei richtige Impulse und durch manche nicht unbedeutende Behauptungen; aber sie steht an wissenschaftlicher Schulung nicht über Schelling; also unter der Stufe, die ich für beachtenswerth halten kann. Von seinen seltsamen Ausdrücken will ich gar nicht reden; denn man würde sie sich gefallen lassen, wenn man dadurch etwas Neues lernte; das Unerträgliche dieser Art von Philosophie ist aber die ausführliche Breite von Darlegungen, die mit lauter unbestimmten und alle eigentliche Forschung lähmenden begriffslosen Wörtern operiren. So z. B. kann man nach Krause (Syst. d. Phil. 1828 S. 171) Wesen und Wesenheit nicht definiren, Dasein wird ganz vergnügt als Eigenschaft bezeichnet, Einheit des Ichs kann nach seiner Meinung nicht erklärt werden, ebensowenig die sogenannte „Formheit“ oder „Satzheit“ des Ichs; will man erfahren, was Krause unter Gott versteht, so hört man (Psych. Anthrop. 1848 S. 125), er sei „überwesenliches Wesen als übergeistiges und übernatürliches Wesen“, ohne dass diese prachtvollen Wörter durch irgend eine Erfahrung mit der Wirklichkeit verknüpft würden. Raum, Zeit, Bewegung, Causalität, die doch Begriffe von einem gewissen Rang sind, nimmt Krause ganz in dem volksmässigen Sinne, als wenn Krethi und Plethi darüber verfügen könnten. Natur heisst bei ihm „vorherrschende Ganzheit“ und Geist „vorherrschende Selbstständigkeit“; eine Erklärung, wie wenn er sagte, ein Rubel sei vorherrschende Russheit und ein Thaler vorherrschende Deutschheit. Was soll man lernen, wenn ein Philosoph nicht einmal

die Probleme stellen kann. Ich will deshalb aus Achtung vor O. Pfleiderer, der aber die Philosophie von Krause überschätzt, gern zugeben, dass die Behauptungen Krause's über die Religion einen gewissen Einfluss auf manche Philosophen und Theologen ausgeübt haben; dasselbe wäre aber doch auch von jedem bekannteren Dichter zu sagen, ohne dass man die Dichter in der Geschichte der Philosophie abzuhandeln pflegt.

Lotze.

Lotze's Genialität, die allgemein anerkannt ist, besteht besonders in der Selbständigkeit seiner Urtheile, die sich von der Tradition nicht binden lassen, und in seiner Fähigkeit, die verschiedensten Gebiete geistiger Forschung wie ein Einheimischer zu betreten und sie zu neuen Combinationen fruchtbar zu vereinigen. Man wird deshalb seine Schriften immer mit reicher Anregung lesen, das Gemüth des Mannes lieben und die Originalität seiner Gedankenbewegung bewundern.

Es fehlt aber bei Lotze doch die Totalität der wissenschaftlichen Functionen, sofern er eine Antipathie gegen den systematischen Geist der Griechen, gegen ihre speculative Architektonik hatte. Darum hat uns Lotze nicht in eigentlichem Sinne ein System hinterlassen, und wer in der Schule der Griechen auferzogen ist, der wird bei ihm immer die Akribie der Definitionen und die Kunst eines überall durchgeführten, Alles umfassenden und übersichtlichen Aufbaus vermissen.

Wenn man in den „Grundzügen der Religionsphilosophie", die uns aus seinen Diktaten glücklich erhalten sind, nach einer Definition der Religion sucht, so wird man mit Erstaunen bemerken, dass der Verfasser gar nicht das Bedürfniss, oder wie er sich auszudrücken liebt, die Pflicht fühlt, eine Definition überhaupt zu geben. Es ist vielmehr so seine Art, vorauszusetzen, man wisse schon, um was sich die Sache drehe, und es handle sich nur darum, diese oder jene Streitfrage zu entscheiden. Er fängt deshalb gleich mit dem Gegensatz von Wissenschaft und Religion an und spricht über die Streitfragen, die sich auf Offenbarung und Glauben beziehen.

Sollten wir uns aber so etwas wie eine Definition aus seiner Schrift heraussuchen wollen, so könnte am Besten wohl der § 4 dienen, bei dem Lotze drei Gruppen von inneren Zuständen unterscheidet: 1) die persönlichen Gefühle der Furcht, der schlechthinnigen Abhängigkeit von unbekannten Mächten, die das

rohe Motiv bilden, in einer nicht-erfahrungsmässigen Weltansicht Trost zu suchen; 2) die ästhetischen Gefühle, die sich dem Schönen mit Bewunderung hingeben und zur Bildung einer Idealwelt anregen; 3) die sittlichen Gefühle, die zu dem Versuch führen, einen Weltbau auszudenken, der sie begreiflich macht. Auf diese Gruppirung folgt dann die Äusserung: „Denken wir uns nun die religiöse Wahrheit aus allen diesen Datis durch unser Nachdenken entwickelt, so kommen wir allerdings zu dem, was man als Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bezeichnen könnte, aber doch nicht zu dem, was man so genannt hat.“

Wie man sieht, hat Lotze nur in seiner Weise zu einer überlieferten Streitfrage Stellung genommen und dabei die engere Kantische Auffassung durch Hinzufügung der ästhetischen Gefühle bereichert, eine eigene systematische Grundlegung ist damit aber nicht entfernt gegeben. Ich will von dem nachlässigen, obwohl charakteristischen, circulus in definiendo absehen, dass er „Religion“ mit dem Merkmal „religiöse“ Wahrheit definirt; aber soll denn nun die Religion bloss als eine Wahrheit durch unser reich instruirtes Nachdenken entwickelt werden? Demnach wäre sie doch immer bloss eine Wissenschaft, und es ist unmöglich, aus diesen Sätzen zu einer anderen generischen Bestimmung zu kommen. Gleichwohl wissen wir, die wir Lotze kannten und verehrten, sehr wohl, dass er in seinem Leben unter Religion etwas ganz anderes verstand. Wir sehen deshalb, dass seine Antipathie gegen Systematik leider den üblen Erfolg gehabt hat, dass Niemand definiren kann, was nach Lotze die Religion eigentlich ist.

O. Pfleiderer's Definition.

Wenn Otto Pfleiderer in seinem Werke „Genetisch-speculative Religionsphilosophie“ (1884 S. 29) den „gemeinsamen Kern der Religion in allen ihren Formen“ definirt als „jene Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will“, so ist damit ein entschiedener Fortschritt über Schleiermacher und Hegel hinaus gemacht. Die Definition ist auch durch Analyse der wirklichen Religionen klar und reich vorbereitet; allein es bleiben einige dunkle Punkte darin. Denn wenn auch, abgesehen von dem metaphorischen „will“, welches die Religion auf eine schiefe Ebene setzt, der im Vergleich mit den vorher angeführten

Definitionen erfreuliche Reichthum in dem Begriff „Lebensbeziehung“ anzuerkennen ist, so fehlt doch für eine Definition die genauere Angabe des Begriffs; denn das Thier hat ja auch eine Lebensbeziehung zu Gott, sofern der Gläubige annimmt, dass Gott es erschaffen, ihm seine Nahrung angewiesen und selbst den Sperling auf dem Dache nicht vergessen hat, und doch schreibt man dem Thier nicht Religion zu. Ebenso ist „Lebensgemeinschaft“ mit Gott zu unbestimmt; theils weil sie unbewusst sein kann, wie die des Kindes im Uterus mit der Mutter; theils weil der bei einer bewussten Gemeinschaft sonst still vorausgesetzte Antheil und Gewinn, den Gott daran haben könnte, bei der Definition unbestimmt und unerfindlich bleibt; theils endlich, weil das Mittel des Verkehrs zwischen den beiden Contrahenten nicht angegeben ist.

A. Ritschl's Definition.

Vielleicht ist wegen des grossen Einflusses, den die Göttinger Theologie gegenwärtig ausübt, auch Ritschl's Definition zu erwähnen. Ritschl verhält sich meinen philosophischen Arbeiten gegenüber noch mit keuscher Jungfräulichkeit und kann deshalb über eine ganz unfruchtbare Auffassung der Religion nicht hinauskommen. Er sagt (Rechtfertigung und Versöhnung, III. Bd. 2. Aufl. 1883 S. 17): „Nun ist der Gedanke von Gott in der Religion gegeben. Die religiöse Weltanschauung aber ist in allen ihren Arten darauf gestellt, dass der Mensch sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. *Alle* Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, in dem Sinne, dass die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen.“

Diese nicht sehr klaren Erklärungen erregen, wenn wir sie gutwillig interpretiren, unsere Verwunderung; denn worauf nach Ritschl erstens „die *religiöse* Weltanschauung in allen ihren Arten“ gestellt sein soll, das hat ja mit *Religion* nichts zu thun. Der Mensch, sagt Ritschl, „unterscheidet sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen der Natur an Werth“; nun ja, das ist wahr; denn wenn er sein Vieh schlachtet und den

Ofen heizt, so muss er sich und seine Bedürfnisse doch höher schätzen, als die Thiere und die Bäume, die er vernichtet. Damit legt der Mensch aber nur seine physische Superiorität über die sonstige auf der Erdrinde hausende Creatur an den Tag. Die „religiöse Weltanschauung in allen ihren Arten“ ist hierauf jedoch, wie Ritschl meint, nicht gestellt, da z. B. in dem griechischen Polytheismus, in allem Sterndienst und vielen Thierculten nicht bloss Sonne und Mond, sondern auch Ganges, Krokodil, Schlange u. s. w. einen viel höheren Werth angewiesen erhielten als der Mensch, der ihnen geopfert wurde. Ja ein grosser, aber zugleich frommer indischer König opfert sich selbst für eine Taube. Also ist mit dieser Ritschl'schen Behauptung, die uns auch ohne Beweis geschenkt wird, eben nichts anzufangen, weil sie nicht wahr ist und das Wesen der Religion nicht trifft.

Die Ritschl'sche Definition aller Religion aber, die dann mit vielen Cautelen geschützt und mit Einschachtelungen und Gliederungen wohl ausgerüstet, wie ein für einen Monat verproviantirtes Kamel daherwandelt, stellt uns erstaunlicher Weise die Religion nur als eine Deutung vor. Eine Deutung oder Interpretation ist jedoch immer, worauf sie sich auch beziehen möge, ein blosser Akt des Erkenntnissvermögens, und mithin hat Ritschl, ob mit oder ohne Absicht, die Religion bloss als etwas Theoretisches definirt. Also gehörte sie zur Wissenschaft, entweder als eine Function derselben, oder als eine Art mit bestimmtem Umkreis von Gegenständen, oder in Hegel'scher Weise als eine Entwickelungsstufe derselben. Sieht man die weitere Differenzirung dieses Gattungsbegriffes bei Ritschl näher an, so zeigt sich wirklich, dass er sie als einen besonderen Zweig der Wissenschaft, nämlich als sogenannte Geschichte versteht, und zwar, wie es scheint, da er dem Menschen ja auch die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft gegenüberstellt, als individuelle Geschichtsbetrachtung, wobei der Individualhistoriker den Weltlauf sich dadurch erklären oder deuten soll, dass erhabene geistige Mächte, die er annehmen muss, ihn in seinen individuellen Ansprüchen erhalten und gegen Natur und Gesellschaft schützen.

Gegen diese Definition ist nun vielmehr erstens die Religion in Schutz zu nehmen, weil der Religiöse doch nicht gar so bornirt zu sein braucht, um das für eine zur „Bestätigung seiner

Ansprüche" bestimmte Leitung des Weltlaufs durch die hohen geistigen Mächte zu halten, dass ihm etwa sein Haus abbrennt, sein Vieh stirbt, sein Weib und seine Kinder geraubt werden und er selbst von den Blattern ergriffen oder von einem Tyrannen gepeitscht und in die Steinbrüche geschickt wird. In der That ist es auch gar nicht wahr, dass die Religiösen so seltsam den Weltlauf gedeutet hätten, sondern sie wähnten sich beim Unglück von bösen Mächten verfolgt, die sie deshalb durch Opfer zu versöhnen suchten, oder gegen die sie die guten um Hilfe anriefen, oder sie hielten dergleichen für eine Strafe wegen ihrer Sünden, aber nicht, wie Ritschl, für eine „Bestätigung ihrer Ansprüche gegen die Hemmungen der Natur und der Gesellschaft." Und da Religion nach Ritschl nur eine „Deutung" ist, soll der Religiöse dann, wenn es ihm auch beim besten Willen nicht möglich ist, sich den Weltlauf nach Ritschl's Norm zu deuten, sofort ohne Religion sein?

Damit kommen wir auf die übrigen Mängel dieser Definition; denn es fehlen darin natürlich die beiden andern Elemente des geistigen Lebens. Soll der anspruchsvolle Individualhistoriker, der nach Ritschl der Religiöse ist, ausser seinen theoretischen Interpretationsversuchen nicht auch noch bitten und wünschen, danken, bereuen, fürchten und hoffen, kurz seine Willensfunctionen ins Spiel setzen dürfen? Und warum sollen wir ihm im Hinblick auf alle wirklichen Religionen, an die Ritschl bei seiner wer weiss woher entstandenen Definition gar nicht gedacht zu haben scheint, alle Handlungen versagen, warum soll der Religiöse nicht auch seinem Gotte Thiere schlachten und ihm Lieder singen, sich in den Staub werfen u. dgl.

Ritschl's Definitition ist also ein Muster von Einseitigkeit und Unvorsichtigkeit und verdient bloss wegen des berühmten Namens des Stifters der Göttinger Schule die ihr hier gewordene Beachtung.

Wenn man aber von der ganzen Ungewandtheit dieses Theologen in philosophischem Denken absieht und mit dem Secirmesser den Thorax der Definition eröffnet, um das Herz herauszunehmen, so zeigt sich, dass Ritschl bei der Religion nur an das persönliche Glück oder Unglück der Menschen in der Sinnenwelt denkt, also, wie wir später sehen werden, nur die unreine, egoistisch interessirte Rechtsreligion im Auge hat. Darum müssen

ihm alle die höheren Formen der Religion, ich meine schon die pantheistischen und um so mehr dann das Christenthum, überhaupt unverständlich sein, weil in diesen das Ritschl'sche eudämonistische Herz der Religion nur eine untergeordnete Rolle spielt und gebührender Weise dem Leben des Gehirns zu dienen hat.

§ 3. Die Eintheilung der Functionen der Seele.

Die elementare Wichtigkeit dieser Frage.

Um die Religion in den Kreis der Functionen der Seele einzuführen, müssen wir uns erst über diese Functionen selber orientiren; denn bis heute ist die fast wichtigste Frage der Philosophie in eine undurchdringliche Dunkelheit gehüllt, und doch wüsste ich nicht, wie man bei fast allen Untersuchungen in der Wissenschaft ohne eine Klarheit über das Wesen und die Arten der geistigen Thätigkeiten irgend einen sicheren Weg einschlagen könnte. Ueberall wenigstens, wo nicht bloss das theoretische Object, das ideelle Sein, ins Auge gefasst wird, sondern wo man auch das forschende und irgendwie thätige Subject mit berücksichtigt, da wird die Entscheidung über unsere Frage auch von cardinaler Bedeutung sein.

Sieht man die Sache aber noch etwas genauer an, so muss man staunen über die Arglosigkeit, mit der die Forscher vorgeschritten sind. Sie benutzen mit gutem Glauben ihre Augen und denken nur an die Gegenstände, die sie sehen, untersuchen aber die Augen selbst nicht, mit denen sie sehen; oder wenigstens verfahren sie bei dieser Rücksicht mit einer solchen Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit, als müsse man möglichst schnell über diesen bedauerlichen Aufenthalt hinwegkommen; während doch hier das eigentliche Goldland der Philosophie liegt, von dem aus die Werthe nach allen Seiten getragen werden. Für eine Leistung in der Wissenschaft hält man es ja immer, Reihen von Erscheinungen, die früher abgesondert für sich aufgefasst und deshalb nicht verstanden wurden, durch Auffindung einer gemeinsamen Wurzel mit andern zusammenzufassen und so die Zahl der Principien und Gesetze, nach denen wir die Welt zu erklären suchen, zu vereinfachen. Eine Leistung solcher Art ist schon immer beachtenswerth und erfreulich, auch wenn sie nur die untersten Erscheinungen betrifft, wie wenn es gelingt, ein paar

für getrennt gehaltene Arten von Pflanzen oder Thieren auf eine gemeinsame Art oder Gattung, oder auf einen gemeinsamen Ascendenten zurückzuführen. Die Wichtigkeit der Arbeit wird aber natürlich die höchste Stufe erreichen, wenn es sich um die elementären Begriffe handelt, weil diese, wie die Buchstaben in allen Wörtern der Sprache, in dem gesammten Umkreise der Wissenschaft immerfort verwendet werden und weil durch eine Veränderung in dieser gouvernementalen Region alles Untergeordnete mit verändert werden muss. In unserem Falle hier dreht es sich nun um die elementären Thätigkeiten des Geistes. Da nun alle unsere Erkenntnisse im Geiste wurzeln, so muss die Frage nach den Thätigkeiten des Geistes nothwendig von universaler Bedeutung sein und alle Wissenschaften berühren, da die Formen des Geistes die Begriffe der Wissenschaft bilden.

Die bisherige Eintheilung der Seelenvermögen.

Nun findet man seit Kant fast überall die Eintheilung der Seelenvermögen in Gefühl, Begehren und Erkenntnis, und es dreht sich zunächst um die Frage, ob Gefühl und Begehren wirklich von einander zu trennen sind. Zur Trennung glaubte man sich veranlasst zu sehen, weil man bei dem Willen oder dem Begehren und Verabscheuen immer an einen Impuls, einen Stoss, der eine Bewegung hervorruft, dachte. Man stellte sich deshalb den Willen als das active Princip vor, worin die Initiative der Bewegung oder die Spontaneität der Seele liege, und setzte ihm das Erkennen als das receptive Princip gegenüber, da wir in dem sinnlichen Empfinden und Wahrnehmen und den höheren Functionen des Denkens von den äusseren Gegenständen und ihrer Einwirkung auf uns abhängig zu sein scheinen oder, wie Aristoteles dies ausdrückte, da wir Wahres oder Falsches denken, wenn wir die Vorstellungen verknüpfen oder trennen, jenachdem die ihnen entsprechenden Dinge in der Wirklichkeit verknüpft oder getrennt sind. Das Gefühl aber schien unmittelbar keine Bewegung auszuüben, sondern ein Zustand von Lust oder Schmerz zu sein und deshalb auch nicht unmittelbar eine Erkenntniss von Gegenständen zu enthalten, so dass man drei Functionen des Geistes oder der Seele trennen zu können meinte, von denen die eine receptiv, die andere spontan oder wenigstens activ wäre, während die dritte entweder einen eigenthümlichen Mittelzustand

oder eine ursprüngliche Indifferenz der beiden anderen bildete, wie sich dies letztere Schleiermacher bei seiner Theorie der Religion gedacht hatte.

Am Wunderlichsten hat Herbart über diese Dinge geschrieben. Denn obwohl dieser Philosoph den Raum und die Zeit aus dem Gebiete des Seins streicht, so beruht doch seine ganze Theorie der Seele auf räumlichen und zeitlichen Bestimmungen. Wenn man deshalb seine Erklärungen von dem Sinken und Aufstreben der Vorstellungen, von den Wölbungen und Zuspitzungen derselben, von dem Sich-einander-Drücken und Verschmelzen, von den Geschwindigkeiten u. s. w. liest und die Begehrungen und Gefühle und Affecte in diesen räumlich-zeitlichen und Bewegungs-Verhältnissen der Vorstellungen „sitzen" sieht: so muss man mit einigem Erstaunen fragen, ob denn Wollen und Gefühl gar nichts Wirkliches sein sollen, da sie doch in dem Nichtseienden ihren Sitz erhalten? Und zweitens wenn sie, wie es doch scheint, ebensogut wie die Vorstellungen etwas Wirkliches sind, was sie denn an sich selbst und qualitativ nach seiner Psychologie sein sollen, da sie doch eben keine Vorstellungen sind, auf welche er gleichwohl Alles in der Seele zurückführt. Und drittens, welche von beiden Annahmen eigentlich in Herbart's Systeme gelten solle, die metaphysische, die den Raum und die Zeit psychologisch erklärt, oder die psychologische, die den Raum und die Zeit als metaphysische Wirklichkeit voraussetzt, um überhaupt etwas erklären zu können? Herbart's ganze Philosophie besteht so bloss aus zusammenhangslosen Aphorismen, die man nie zusammenbringen darf, wenn sie sich nicht wie Feuer und Wasser gegen einander benehmen sollen.

Das Erkenntnissvermögen ist nicht receptiv.

Nun ist aber erstens leicht einzusehen, dass der Gegensatz von Receptivität und Spontaneität, den man zur Scheidung von Erkenntniss und Begehren herbeizog, mit der Beobachtung und Auffassung der Thatsachen nicht stimmt. Denn die Erkenntniss wäre nur dann ein receptives Vermögen und eine receptive Thätigkeit, wenn der Inhalt der Erkenntniss, d. h. die empirische und speculative Wahrheit schon draussen vorhanden wäre, wie dies z. B. bei dem Verhältniss von Lehrer und Schüler sich wirklich findet, da der Lehrer die Wahrheit, welche er lehrt, schon erkennt und der Schüler sie recipirt. Wie aber ist dies bei unserer Erkenntniss der Natur? Die

Idealisten, und so auch Trendelenburg, haben, um ihre Thesis zu halten, die poetische Wendung gebraucht, dass sie eine geheimnissvolle Idee oder Vernunft in den Dingen als Urbild annahmen, welches vom Menschen bloss nachgebildet und recipirt würde. Sie haben sich auf die Sprache berufen, welche ein Nach-Denken fordert, um die schon von Gott oder der Natur vorgedachte Wahrheit zu finden. Allein dies ist Poesie und gehört nicht in die Wissenschaft.

Gehen wir kurz alle Stufen der Erkenntniss durch! Bei der untersten Stufe, nämlich der Sinneserkenntniss, zeigt sich gleich, dass die Empfindungen (die Farben, Töne, Gerüche u. s. w.) das erkannte Object selber sind, welches ausser der empfindenden Seele gar nicht existirt, also nicht von aussen her in uns hereingenommen werden könnte. Aber auch zweitens die complexen Anschauungsbilder der Dinge und der Vorgänge sind draussen nicht vorhanden, sonst müsste die Wirklichkeit der nackte Widerspruch sein, wenn sie allen perspectivischen Anschauungsbildern und subjectiven Vorstellungen entsprechen sollte. Gehen wir zu der intellectualen Stufe der Erkenntniss über, so müssten auch die Resultate des Rechnens, die Logarithmen, die Decimalstellen, und die Gesetze der Physik draussen vorhanden sein. Wenn ich fünf Finger zähle, so müsste ausser den Fingern auch die Fünf ein räthselhaftes Dasein draussen besitzen, damit ich diese Erkenntniss von Aussen recipiren könnte. Ebenso müsste die Ehre, das Recht u. s. w. ausser dem Geiste mysteriös und poetisch irgendwo im Lande hausen, um mich zur bloss recipirenden Erkenntniss anzutreiben. Kurz, man sieht, dass diese Rede keine wissenschaftliche Bedeutung hat, d. h. dass sie nicht wahr ist.

Man könnte aber zur Vertheidigung der Thesis noch die Analogie beibringen, dass die Wahrheit, welche wir durch das Erkenntnissvermögen recipiren sollen, in Gott, wie in dem Lehrer, vorhanden sei und dass, wie dieser durch physische Zeichen, d. h. durch Worte oder Schrift, seine Erkenntniss vermittelt, so auch Gott die ganze Natur als sein Buch der Welt benutzte und dadurch docirte. Diese schöne Vergleichung würden wir mit Vergnügen annehmen, daraus aber eine für den Defendenten der Thesis verdriessliche Selbstwiderlegung ableiten; denn wie in den physischen Worten des Lehrers oder in den Lettern des Buches noch keine Erkenntniss liegt, welche der Hörer oder

der Leser vielmehr erst durch seine eigene Erkenntnissarbeit in sich erzeugen muss, so läge dementsprechend auch in der ganzen Welt als dem blossen Vermittelungsworte Gottes keine Wahrheit und Erkenntniss, die man recipiren könnte, sondern diese müsste erst in dem Erkennenden durch seine Activität hervorgebracht werden.

Das Begehren ist nicht spontan. Ich weiss nun wohl, dass solche Kategorien wie Receptivität und Activität jungen Leuten ganz ausnehmend gefallen, wenn sie damit nur irgend etwas machen können, und dass sie sich daher die brillante Unterscheidung von Erkennen und Wollen kaum freiwillig werden nehmen lassen.

Wenn wir deshalb auch die Eine Redoute genügend zerschossen haben, so werden sie sich in die andere flüchten und sich noch immer sicher genug fühlen, da das Begehren oder der Wille doch die Activität und Spontaneität des Menschen offen an den Tag legt; denn von welcher andern Ursache sollten wohl die Handlungen nnd die Umgestaltungen der Dinge ausgehen, als allein von dem selbstherrlichen Willen, der das, was noch nicht ist, ins Dasein ruft, während die Erkenntniss das, was schon ist, aufnimmt und sich zu eigen macht.

Unsere Aufgabe muss also sein, nachzuweisen, erstens, dass der Wille oder das Begehrungsvermögen ebenso wie die Erkenntniss von einem vorher Gegebenen bedingt ist, und zweitens, dass die Erkenntnisskraft ebenso etwas Neues in's Dasein ruft oder Daseiendes umgestaltet. Der letztere Nachweis ist nun z. B. sofort geliefert, wenn uns der erstere Nachweis gelingt; denn es würde dadurch ja etwas Neues, nämlich eine neue Erkenntniss in demjenigen, der sie nicht schon hatte, entstehen und seine früher daseiende falsche Meinung entfernt oder umgestaltet werden. Das Erstere aber kann gleich an Beispielen gezeigt werden, die man bloss zu analysiren braucht, um das Allgemeine herauszuheben. Wer wüsste z. B. nicht, dass das Begehren nach einer schönen Frucht nicht von uns selbst hervorgebracht, sondern durch Erinnerung an einen früheren Genuss in uns erregt wird. Niemand will etwas von sich aus, wenn nicht in den gegebenen äusseren Lebensverhältnissen dazu die Veranlassungen und Aufregungen und Anregungen dargeboten werden. Wenn wir uns also beim Erkennen receptiv verhielten, dann sicher ebenso beim Begehren. Wo aber ein Begehren ohne thatsächlich ge-

gründeten Anlass hervortritt, wie z. B. bei dem edlen Ritter Don Quijote de la Mancha, da weiss man, dass man mit einem Verrückten zu thun hat, und selbst bei diesem ist ein äusseres Motiv der Auslösung der Willensenergieen immer vorhanden; denn wenn auch kein zu bekämpfender Riese vorhanden war, so zeigte sich doch wenigstens eine Windmühle.

Es liegt also auf der Hand, dass der Gegensatz von Receptivität und Spontaneität unbrauchbar ist, um Begehren und Erkenntniss von einander zu scheiden.

Das Gefühl ist nicht Embryonalzustand der andern beiden Functionen.

Die Schleiermacher'sche Meinung aber, als wenn das Gefühl ein Zustand der Indifferenz der beiden anderen Seelenvermögen, oder ihr Embryonalzustand wäre, ist nicht nur ohne wissenschaftliche Gründe vorgetragen, sondern auch nachweislich falsch. Das Falsche muss man wie Unkraut mit seinem Grunde entwurzeln.

Den Grund des Schleiermacher'schen Irrthums kann man aber leicht auffinden. Das Bewusstsein hat nämlich eine bestimmte Grösse, so dass es, wie ein Raum, nicht mehr, als nun einmal hineingeht, fasst. Je stärker und umfangreicher nun ein Element im Bewusstsein wird, desto mehr andere Elemente, die sich früher mit ihm in dem Bewusstsein theilten, müssen verdrängt werden, d. h. verschwinden oder unbewusst werden. So können blosse Erkenntnisse das Bewusstsein allein zu füllen scheinen, oder blosse Begehrungen oder Gefühle. Und bei dem Gefühl ist es ja bekannt, dass einem, wenn es sehr heftig ist, die Besonnenheit und alle Gedanken vergehen können. Da nun das Gefühl, wenn es aufhört zu wachsen, abnehmen muss, so ist klar, dass dann auch allmählich wieder das Denken und die Motive zu Handlungen in's Bewusstsein treten, so dass nun der Schleiermacher'sche Schein entstehen kann, als wären diese beiden anderen Elemente aus dem mütterlichen Boden des Gefühls herausgeboren, was aber ebensowenig wahr ist, als wollte man meinen, ein dicker Kerl, der bei einem Gedränge allein die Thür verstopft, hätte die ihm nachfolgenden anderen Personen in der Geschwindigkeit erzeugt. Ist das Gefühl aber weniger stark, so weiss Jeder, dass zugleich mit demselben auch Erkenntnisse und Bewegungstendenzen im Bewusstsein vorhanden sein können. Der Irrthum Schleiermacher's ist also ebenso erklärlich, wie er abgethan werden muss.

Idolon fori. Gefühl als unklares Denken.

Wenn man nun das Wesen des Gefühls verstehen will, so muss zunächst das Idolon fori beseitigt werden, wonach auch unklare Erkenntnisse als Gefühle gelten. Diese Täuschung der Sprache hat die Meinungen der Philosophen in einem erstaunlichen Grade beherrscht, wenigstens bei den Deutschen. Und wenn man die bekannte Stelle in Goethe's Faust nimmt oder Jacobi, Schleiermacher, Maass, Hegel und andere vergleicht, so sieht man sie alle als Beute dieser unschuldigen Synonymik. Die Engländer und Franzosen konnten in dieser Beziehung exacter sein, weil ihre wissenschaftliche Sprache auf das Lateinische zurückgeht und in diesem, wie im Griechischen, zu solcher Täuschung keine Veranlassung ist; denn die πάθη und affectus sind keine διάνοιαι und cogitationes.

Die Platonisch-Aristotelische Auffassung und Spinoza.

Was die Erklärung des Gefühls betrifft, so ist ausserhalb der Herbart'schen Schule, deren Resultate und Gedankengänge aber nicht den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen, seit Aristoteles und Platon kein selbständiger Versuch aufgekommen, sondern alle modernen Denker schliessen sich, wie Spinoza, eng an Aristoteles an.

Spinoza hat zwar keine Ahnung davon, woher ihm seine Gedanken gekommen sind; aber das thut nichts zur Sache; denn, wenn er die Gefühle als Lust und Schmerz (laetitia et tristitia) scheidet und sie als die leidenden Zustände bestimmt, in welchen der Geist zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, so hat er zwar in gewohnter Weise die Geschichte dieser Begriffe verhüllt, dennoch aber wird jeder Kundige unschwer errathen, dass als letzte Quelle Platon's Definition der Lust als eines „merklichen Uebergangs zum Wesen" und des Aristoteles „Eintreten der Entelechie" hier zu Grunde liegt. Spinoza's Definition verdeckt diese letzte Quelle dadurch, dass er bloss das Grösser- und Kleiner-Werden der Kraft hervorhebt; allein dies ist ein in die Augen springender Fehler, weil es sich dabei um eine Messung und also um einen Massstab zur Messung handelte, den er doch nicht angiebt. Wenn nun der jeweilige vorhergehende Zustand allein als objectiver Vergleichungspunkt genommen werden sollte, so wäre die ganze Definition unbewiesen; denn die Summe des jeweiligen individuellen Kräftezustandes des Geistes konnte weder zu Spinoza's Zeit berechnet werden, noch kann sie es jetzt. Zweitens sollen die Affecte als

Passionen nur bei inadäquaten Ideen stattfinden (cf. III. 3), der Fortschritt zu grösserer Macht könnte also auch nicht etwa an den adäquaten Ideen gemessen werden, die dabei nicht vorhanden sind. Zudem entspricht diese Behauptung auch den Thatsachen nicht, da z. B. bei einer Gefahr gar keine Lust entsteht, wenn man sich die Gründe der Trostlosigkeit seiner Lage auch noch so exact vorstellt, wie z. B. der banquerotte Kaufmann nicht vergnügter wird, wenn er die Ursachen seiner Verluste bis auf die beiden Attribute der Natur reducirt.

Die Naivität, mit welcher Spinoza die Lehrsätze und Definitionen, welche ihm wohl gefallen, vorträgt, zeigt sich besonders in der hierher gehörenden Behauptung, dass jedes Wesen sein Sein zu erhalten strebe, und es ist geradezu komisch, wie Spinoza mit der geometrischen Feierlichkeit seines Vortrags über die Abgründe seines Systems hinweg stolzirt, da es ja kein individuelles Wesen und kein zu erhaltendes Sein in seinem System geben kann. Es liegt aber seiner ganzen Vorstellungsweise unbewusst der Platonisch-Aristotelische Idealismus zu Grunde, den er durch Aufhebung der Teleologie beseitigt hat, ohne zugleich das mit dahinfliessende Wesen und Sein der einzelnen Dinge auch aufgeben zu wollen. Dass der Körper des Menschen nach Aufgebung seiner organischen oder teleologischen Einheit keine Einheit mehr hat, ebensowenig wie sein Geist, das merkte der sogenannte subtile Denker nicht. Und dass statt nach endlosem Fortschritt der Kräfte zu streben und die Verminderung zu fliehen, der Mensch vielmehr zwischen dem Zuviel und Zuwenig das in seinem Wesen geforderte organische Mass suchen müsse, wenn er der Lust und der Selbsterhaltung theilhaftig werden will, das entging dem Geometer ebensosehr, wie die Einsicht, dass Lust und Schmerz teleologische Bestimmungen sind, da das blosse Grösser- oder Kleiner-Werden ja nur unsere Auffassungen und Vergleichungen betrifft, in den Dingen aber, wenn kein innerer Massstab vorhanden ist, nichts bedeutet. Spinoza's Definition hat also überhaupt nur Sinn, wenn man die von ihm aufgegebenen und zugleich dennoch im Stillen festgehaltenen Platonisch-Aristotelischen Begriffe immer hinzudenkt, was denn auch mit zu grosser Gutmüthigkeit die Historiker der Philosophie in der Regel wirklich thun, während die Geschichte der Begriffe nicht so rücksichtsvoll sein darf.

Der neue Lehrsatz.

Wille und Bewegung.

Die Chemie giebt uns herrliche Vorbilder, um die Aufgabe des Forschers auch im Gebiete der Speculation vor Augen zu stellen. Wer in allen früheren Jahrhunderten hätte es auch nur im Traume für möglich gehalten, die Säure aus der Citrone zu ziehen und als einen durchsichtigen Krystall für sich hinzustellen! Wie aber beim Genuss jener Frucht das Zusammengesetzte als einfach betrachtet wurde, so finden wir uns auch bei der Auffassung unseres geistigen Lebens immerfort in Illusionen verstrickt, indem wir die in Coordination zusammenwirkenden Functionen für eine qualitative Einheit nehmen.

Die Function, welche für uns hier die grösste Bedeutung hat, ich meine den Willen, wird bisher von allen Philosophen und folglich auch von den Theologen, Juristen und Pädagogen immer mit dem Bewegungsvermögen zusammengefasst, so dass der Wille oder das Begehrungsvermögen als das Bewegende im Menschen gilt. Ich habe nun schon in meiner Schrift über das „Wesen der Liebe“ und in meiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik“ gezeigt, dass Wille und Bewegung zwei verschiedene Dinge sind. Ich kann wollen, ohne dass mein gelähmter Arm sich bewegt. Wäre beides ein und dasselbe, so würde mit der Lähmung des Nervenapparates auch der Wille ausgerenkt und entwurzelt sein. Umgekehrt finden viele Bewegungen im Körper und der Seele statt, die nicht bloss unabhängig, sondern auch gegen unseren Willen sind, z. B. allerlei zerstreuende Zwischengedanken oder traurige Erinnerungen, ebenso das Erröthen, das den Menschen so verwünscht ist, und das Erblassen und Zittern beim Schreck, wodurch sich Mancher wider Willen verräth. Dass sich eine solche Trennung beider Functionen aber nicht so leicht bei jedem Akte des Willens oder Begehrens zeigen lässt, das beweist nichts gegen die Verschiedenheit, sondern bestätigt bloss die Coordination unserer Vermögen und Thätigkeiten, durch welche die logische Chemie ihre Täuschungen und Schwierigkeiten findet.

Wenn man jedoch das ganze Gebiet der Bewegungen überblickt, so lässt sich gleich erkennen, dass die Bewegungen allmählich in Kunstfertigkeiten übergeführt werden, wobei dann schon zur Ueberraschung einleuchten muss, dass die Künste doch

nicht die Eigenschaften des Willens an sich tragen und von dem gesunden Menschenverstande nicht als Tugenden oder Laster bezeichnet werden. Bei der ersten Bewegung der Hand auf dem Clavier oder der Violine wünscht und will man die Finger so oder so trennen und in dieser oder jener Reihenfolge bewegen und doch werden immerfort Fehler begangen, d. h. immer zeigt sich im Anfang, dass Wille und Bewegung nicht von Haus aus constant coordinirt, geschweige denn identisch seien. Sind die Bewegungen aber erst eingelernt, so kann der Wille gar nicht so schnell nachkommen, um den Fingern jedesmal Befehle zu ertheilen, sondern er muss es geschehen lassen, dass das geübte Bewegungsvermögen für sich allein arbeitet. Wenn nun auch immerhin des Kutschers Wille die Pferde leitet, so wäre es doch lächerlich zu sagen, dass der Wagen durch den Willen des Kutschers und nicht durch die Pferde gezogen würde. Die Coordination von Bewegung und Wille soll nicht geleugnet werden, aber das Kunsttalent, die Kunstausübung und die Kunstfertigkeit sind keine Willensbestimmungen und Charaktereigenschaften.

Man wird daher gut thun, in Zukunft mit etwas feinerer Chemie das Bewegungsvermögen von dem Begehrungsvermögen zu scheiden; denn dass mit der Coordination, die zur Vermischung beider geführt hat, nicht einmal eine annehmbare Ausrede oder Entschuldigung vorgebracht werden kann, sieht man daraus, dass ja auch das Erkenntnissvermögen zugleich coordinirt ist. Denn ohne sich dies oder das vorzustellen, kann man ja weder wollen, noch bewegen. Wenn man weder die Noten sähe, noch die Tasten fühlte, noch die Töne hörte, also nicht jedesmal eine coordinirte Erkenntnissfunction ausübte, so würden auch die grössten Künstler ihre künstlerischen Bewegungen auf dem Clavier nicht mehr ausführen können, und doch wird es Niemandem einfallen, die Sinnesperceptionen und Vorstellungen für Bewegungsacte zu erklären. Also soll auch der Wille von dem Bewegungsvermögen abgelöst und chemisch rein für sich dargestellt werden.

Identität von Wille und Gefühl.

Es handelt sich nun um die Aufstellung eines neuen Lehrsatzes in der Philosophie, der bisher noch niemals in den Gesichtskreis der Wissenden kam, dessen Bedeutung aber elementar und darum universell ist. Bei dieser Ankündigung fällt mir natürlich sofort Horazens Frage ein: Quid

dignum tanto feret hic promissor hiatu? Es kann aber nicht Pflicht der Forschung sein, die deutlich erkannte Wichtigkeit eines Princips unter dem schäbigen Mantel der Bescheidenheit zu verstecken; sondern man soll das Licht auf einen Leuchter setzen, damit es leuchte Allen, die im Hause sind. Dieser neue Lehrsatz heisst: Wille und Gefühl ist dasselbe.

Da dieser Satz streng bewiesen werden muss, und für den Beweis auch die Methode festzustellen ist, so soll hier einleitend nur noch einmal an die Einfachheit der Auffindung des Satzes und an die frühere Verwirrung des Urtheils erinnert werden.

Zunächst also ist ersichtlich, dass dem Willen oder Begehrungsvermögen seine sogenannte Spontaneität genommen werden musste, womit dann auch der Gegensatz gegen die sogenannte Receptivität der Erkenntniss verschwindet; denn die bisher von der Philosophie angenommenen drei Seelenvermögen, Wille, Gefühl und Erkenntniss, functioniren eben nur, wenn sie ausgelöst werden, d. h. wenn eine entsprechende Coordination oder eine sogenannte hinreichende Ursache vorhanden ist. Wenn man daher dem Willen all sein Reissen und Stossen und Ziehen nimmt, seine angebliche Anstrengung und Energie, sein Ringen, seine Wildheit und Lähmung, und die ähnlichen vermeinten Leistungen, die in der lateinischen Sprache etwa wie nisus, impetus, vigor u. s. w. bezeichnet werden (weil dies nach der Seite des Bewegungsvermögens hingehört und für den Willen unwiederbringlich verloren ist), so wird man durch einen ganz neuen Anblick überrascht. Die Gefühle nämlich, die man früher von dem bewegenden Willen getrennt hatte, fangen plötzlich an sich zu nähern und sich ganz von selbst und unauflöslich mit dem von der Bewegungs-Illusion befreiten Willen zu vereinigen.

Welche grenzenlose Unklarheit aber über diese Fragen bisher geherrscht hat, kann man gleich erkennen, wenn man die erschienenen Psychologien durchsieht. Maas z. B. ist nicht einmal im Stande, die Empfindungen der Sinne (Gefühl als Tastsinn) von den Gefühlen als Affekten abzusondern, und geräth dann in noch grössere Verlegenheiten, weil er die Gefühle von dem Willen trennen zu müssen glaubt, was ihm denn auch nicht gelingt. Herbart und seine Schule, Waitz, Volkmann, Drobisch, Nahlowsky u. A. trennen die Gefühle von dem Wollen ganz rathlos und vermischen das Wollen mit dem Bewegungsvermögen

so unachtsam, dass sie für die Kunst demgemäss gar keine Seelenfunction mehr übrig behalten. So habe ich bisher nirgends eine wissenschaftlich befriedigende Behandlung dieser Frage vorgefunden und sehe in der Vernachlässigung dieser wichtigsten elementaren Erkenntniss die Ursache, weshalb auch die Religionsphilosophie nicht zu einer festen Grundlegung gelangen konnte.

Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

Die Kundigen auf dem Gebiete der Philosophie werden nun zwar die ungeheure Tragweite dieses neuen Lehrsatzes überblicken, doch möge es mir erlaubt sein, selbst einige der wichtigsten Folgen vor Augen zu stellen. So erinnere ich an die völlige Rathlosigkeit der Alten in Betreff der Principien und Urkategorien, die sie als geheimnissvolle Eigenschaften oder Wesenheiten von dem Sein selbst, von der Substanz oder Gott aussagten, nämlich besonders die Einheit, die Wahrheit, das Gute. Diese Begriffe bildeten nicht bloss für Augustin, sondern auch für alle moderne Idealisten ein blindes Fatum, indem gerade die principielle oder gouvernementale Region der Vernunft mit der modernen Dreieinigkeit des Guten, Schönen und Wahren gewissermassen nicht vernünftig war und über den Ursprung und Sinn dieser Ideen keine Rechenschaft gegeben werden konnte. Erst durch den neuen Lehrsatz löst sich das Räthsel; denn in diesen Ideen kann auf keine Weise ein metaphysischer, logischer, physischer, oder überhaupt bloss theoretischer Inhalt ausgefunden werden, da sie nichts Sachliches an und für sich, sondern als Werthbestimmungen nur Beziehungen zum Gefühl ausdrücken.

Für die Idee des Schönen hat man diese Beziehung in mehreren Schulen erkannt, aber nicht durchführen können, weil man die zugeordnete Auflösung der andern Idee nicht beherrschte. Bei der Idee des Guten sind seltsamer Weise nicht die besten Köpfe, wie Platon, sondern nur die unspeculativsten, die Sensualisten, Hedoniker und Materialisten auf dem rechten Wege der Erkenntniss gewesen. Weil ihre Begabung aber zu gering war, so blieben sie auf der untersten perspectivischen Stufe des Gefühls stehen und modellirten alle Dinge in der Welt nach dem Belieben des angenehm oder unangenehm afficirten Subjects. Wären sie zu der objectiven Stufe fortgeschritten, so hätten sie auch die allgemeinen und darum logisch formulirbaren Normen des Gewissens anerkennen müssen, wären dann aber mit dieser

Anerkennung dem Idealismus in die Arme gesunken, wovor es ihnen graute.

Der Grund aber, weshalb man weder in der Aesthetik, noch in der Ethik und Rechtslehre über die principiellen Schwierigkeiten hinwegkommen konnte, lag wesentlich in der Idee der Wahrheit, die nicht den coordinirten Ausdruck gefunden hatte und darum als ein auch bei Tageslicht erscheinendes Gespenst die Combinationen der Denker lähmte; denn wenn etwas, so scheint sicherlich die Wahrheit immer unabhängig von aller Willkür und allem subjectiven Gefühl zu bleiben und daher, als allein fest, auch alles Andere von sich aus normiren zu können; die Wahrheit aber führte in das bloss theoretische Gebiet der Logik, Mathematik und Physik, mit deren Gesetzen man die ethische und ästhetische Welt doch nicht reguliren konnte. Also lag ein Bann auf der Forschung. Nun muss aber in Folge unseres Lehrsatzes dies Gespenst des falschen Wahrheitsbegriffs plötzlich verschwinden; denn es hat kein Recht und kein Licht mehr in dem Gebiete der Erkenntniss. Die Idee der Wahrheit ist die Erkenntniss keines Gegenstandes und auch nicht die Erkenntniss der Erkenntniss; denn einen gewissen Inhalt der Erkenntnissthätigkeit bilden allgemein gefasst auch alle sogenannten Irrthümer, also auch die Träume und Phantasien, weil dergleichen nur vorkommen kann, wo ein Erkenntnissvermögen vorhanden ist; es handelt sich hier, um etwas als Erkenntnissinhalt zu bezeichnen, überhaupt bloss um die Frage, ob es als Vorstellungsverknüpfung wirklich im Bewusstsein vorkomme.

Wie sollen wir diese Formen nun als wahre und falsche unterscheiden? und was insonderheit ist demgemäss die Wahrheit? Gönnen wir dem früheren Standpunkte alle Freiheit und erlauben wir seinen Vertretern sogar das Unerlaubte, um sie nachher bereitwilliger zu finden, bei uns einzukehren, wenn sie bei sich selbst am Ende ihres Weges die Thüre verschlossen sehen. Lassen wir jetzt also, ohne Einspruch zu erheben, die Erkenntniss ihre Erkenntnissgegenstände ordnen in solche Gruppen, die sich einander widersprechen, und in solche, die sich nicht widersprechen. Ist in der letzteren Gruppe nun die Idee der Wahrheit gegeben, wie man meint? Giebt es innerhalb der bloss vorstellenden Thätigkeit überhaupt irgend einen Grund, um diesen oder jenen Vorstellungsinhalt einem beliebigen andern vorzu-

ziehen? sich mit demselben mehr zu beschäftigen und ihn als wahr jenem andern als falschen gegenüberzustellen? Sind nicht vielmehr die widerspruchslosen Vorstellungsinhalte von den sich widersprechenden bloss so verschieden, wie die Vorstellung einer Pflanze von der Vorstellung einer andern Pflanze, etwa wie Laubholz von Nadelholz! Woher kommt dieser eigenthümliche Beigeschmack, den die Idee der Wahrheit noch ausserdem hat und der es mit sich bringt, dass die Wahrheit immer noch etwas mehr bedeutet, immer noch ein anderes Element in sich enthält, als den blossen theoretischen Charakter der Widerspruchslosigkeit der auf Grund der Erkenntnissquellen gebildeten Urtheile?

Auf diese Fragen wissen wir jetzt die Antwort; denn wenn wir das Gefühl aus dem Geiste eliminirten, so würde sofort alle intellectuelle Geistesthätigkeit gleichgültig sein und keine Form könnte vor einer anderen Form bevorzugt oder höher geachtet und ausgewählt werden. Mithin gäbe es dann keinen Unterschied mehr zwischen Wahrem und Falschem. Sobald wir aber das Gefühl wieder in den dreistimmigen Chor der geistigen Functionen einrücken lassen, so muss sich auf der Stelle der intellectuelle Inhalt dem werthgebenden Gefühl coordiniren. Es zeigt sich nun, dass die Widersprüche und das Unbegründete dem Gefühle nicht behagen, dass sie keine Gnade vor seinem Auge finden, dass dagegen die Einstimmigkeit der Gedanken und das Wohlbegründete mit Wohlgefallen und Befriedigung aufgenommen wird. Das Bewusstsein dieser Coordination der geistigen Vermögen ist die Idee, welche wir die Wahrheit nennen, und um des ,zugeordneten Gefühles willen allein kommen wir überhaupt dazu, uns zu bemühen, Widerspruchslosigkeit und Begründung zu suchen und die oben angeführte Gruppirung alles Gedankeninhalts vorzunehmen, weil sonst kein Motiv vorhanden wäre, auf diesen Unterschied zu achten, weshalb wir eben jene Eintheilung schon als unerlaubt hätten untersagen können, da ohne Motiv nichts geschehen kann. Denn was hindert uns, weiter zu gehen und alles Denken der Hegemonie des Gefühls zu unterwerfen? Ohne das Gefühl würde das Denken ja keinen Schritt thun, da ohne Werthunterscheidung jeder Gedanke dem andern völlig gleichwerthig wäre und alle Gedanken überhaupt gar keinen Werth hätten, sondern wie ein todter Hund unbeachtet und re-

gungslos bleiben würden. So zeigt sich das Gefühl in seiner Coordination sowohl zur Bewegung des Denkens als zum ideellen Inhalte der Gedanken als die massgebende Function, ohne die wir, weil sie den terminus relationis enthält, keine Idee der Wahrheit haben würden, wie auch die sogenannte Gewissheit (certitudo) nur die verschiedenen Stufen der Befriedigung des Gefühls ausdrückt. Alles dies ist anderswo in ganzem Zusammenhange darzulegen, hier würde es ein Fehler der Dialektik sein, diese Zusammenhänge alle zu entwickeln, da die Aufmerksamkeit nur auf einen Punkt, auf unser Problem gesammelt werden soll.

Nun hat allerdings hier und da einmal dieser oder jener mehr dilettantische Denker nicht umhin gekonnt zu bemerken, dass der Wille auch im Denken eine Rolle spielt und dass z. B. die grösseren zusammenhängenden Untersuchungen nicht möglich wären, wenn nicht ein strammer Wille die Gedanken zusammenhielte; allein Keiner, soweit ich die Litteratur kenne, hat eingesehen, dass dieser sogenannte Wille nichts anderes als das Gefühl ist. Sehr nahe hätte es doch Schopenhauer liegen müssen, bei seiner Willensphilosophie zu dieser Einsicht zu kommen; er ist aber himmelweit davon entfernt geblieben, wie man z. B. daraus sieht, dass er die Idee des Schönen in allen Künsten auf die willenlose Anschauung begründet, als wenn eine Anschauung schön und also werthvoll sein könnte, wenn der allein werthgebende Wille eliminirt wäre! Wer würde denn die Künste ausüben, und wer sich bemüssigt sehen, die Kunstwerke zu betrachten oder zu kaufen, wenn kein Wille auf diese Anschauungen gerichtet wäre! Schopenhauer steckt eben noch bis zum Halse in dem romantischen Intellectualismus, den er von Kant, Fichte und Schelling eingesogen hat. Dass aber auch die Idee der Wahrheit nicht innerhalb des theoretischen Gebietes allein verstanden werden kann, das ist bis jetzt, soweit ich sehe, noch von Niemand geahnt, weil man als Tradition überall die Trennung von Erkenntniss, Wille und Gefühl vorfand und in Bezug auf die letzteren beiden freilich wohl einen sachlichen Kitzel verspürte, das Verhältniss zu prüfen, dennoch aber immer bloss versuchte, beides in irgend eine Causalverknüpfung zu versetzen und etwa den Willen aus dem Gefühle herzuleiten, ohne zu merken, dass man keinem besseren Ziele zusteuerte, als wenn

man Friedrich den Grossen endlich als Vater des alten Fritze ausfindig zu machen hoffte.

Die Methode, die Identität von Wille und Gefühl zu zeigen, muss zwei Wege einschlagen; denn erstens muss die Analyse der Function, die man allgemein als Willen bezeichnet, nach Absonderung der nicht wesentlichen Beziehungen auf denjenigen Begriff führen, dessen Umfang allgemein dem Gefühl eingeräumt wird; und zweitens muss ebenso umgekehrt synthetisch gezeigt werden, dass, wenn wir zu dem Gefühl gewisse nicht wesentliche Beziehungen desselben hinzunehmen, dann auch für den gemeinen Menschenverstand der Charakter des Willens hervortritt. Zur Methode.

Den Willen analysiren wir am besten in drei Stufen, als sogenannten Trieb, als unüberlegtes leidenschaftliches Begehren und drittens als völlig besonnene und vernünftig freie Entschliessung.

Die Analyse des sogenannten Willens führt auf das Gefühl.

Allgemein geht man, um die Natur des Willens zu erklären, von den höheren Formen des Willens auf die untersten Formen zurück und glaubt diese in den Trieben vorzufinden. Als einen der niedrigsten Triebe fasst man z. B. den Nahrungstrieb auf. Dieser soll nun den Willen oder das Streben und Begehren nach Nahrung enthalten. Da nun, wie man einsieht, die jungen Hunde oder auch die menschlichen Säuglinge nicht schon wissen oder ahnen, dass ihrem Körper Milch zuträglich sein würde und dass diese Flüssigkeit durch Saugen an dem Mutterkörper herausgezogen und in ihren Magen durch Schlucken befördert werden könnte, so nimmt man, um die Wunderlichkeit einer solchen vorauszusetzenden Erkenntniss zu vermeiden, einen Instinct an, d. h. ein Wissen und Wollen ohne Wissen und Wollen. Dieser Widerspruch giebt natürlich keine Erklärung, sondern stempelt die unbegriffene Thatsache bloss lexikalisch durch ein Wort. 1) Erste Stufe des Begehrens.

Sobald man nun meinem Rathe folgt und den Willen von der Bewegung trennt, so ist das Problem des Nahrungstriebes gleich aufgelöst. Denn der Körper ist ein Coordinatensystem von Bewegungen und Bewegungsorganen; wird ein Muskel an-

gespannt, so kommt ein Knochen in Bewegung und jede Innervirung zieht Muskelthätigkeiten nach sich u. s. w. Wie nun der Thorax ganz von selbst zu athmen anfängt, sobald die Luft in die Räume der Lunge eindringen kann, was wieder durch andere Vorgänge vermittelt ist, so bilden auch die Bewegungen des Saugens und Schluckens und die Digestionsbewegungen ein ganz fertig vorbereites System von Coordinationen. Und dieses System kommt gleich in Gang, möge man Zuckerwasser, Fenchelthee oder Muttermilch zwischen die Lippen schieben. Bei diesem ganzen Bewegungsapparate und seinen Functionen ist also vom Willen keine Rede.

Wo steckt nun der Wille? Man würde ihn ganz vergeblich suchen, wenn man zu der Idee von Bedürfniss und Nahrung und ihrem teleologischen Zusammenhange seine Zuflucht nehmen wollte; denn der Säugling weiss nichts davon. Allein alles ist gleich in Ordnung, wenn man den Willen als Gefühl fasst und in dem Geschmack sucht; denn jenachdem das Eingeführte schmeckt oder widerlich ist, entstehen die Schluck- oder Brechbewegungen. Nun brauchen wir die Mystik des Instincts mit seinen sich selbst widersprechenden Bestimmungen nicht mehr, da wir sehen, dass der uns wohlbekannte Geschmack, der auch in dem klügsten Menschen nicht klüger wird als er von Anfang war, mit dem Bewegungssystem unseres Digestionsapparates ohne alles Streben und Stossen in Coordination steht. Das Gefühl ist der Wille, der gar nicht weiss, dass er etwas Vernünftiges will oder thut. Ebenso wie mit dem Nahrungstrieb verhält es sich mit dem Geschlechtstrieb und allen übrigen Trieben.

2) Zweite Stufe des Begehrens.

Wir kommen jetzt an die Stufe des unüberlegten leidenschaftlichen Begehrens, möge es in Handlungen des Hasses, Zorns, Neides, der Liebe, Schadenfreude, Rache u. s. w. erscheinen. Bei allen Handlungen dieser Art wird ein Wille als Ursache angenommen. Dieser Wille setzt aber immer gewisse Beziehungspunkte voraus, ohne welche er nicht functionirt. Man nennt dieselben die Motive. Diese Motive sind aber nicht Wille; denn sie enthalten blosse Vorstellungen, d. h. ideelles Sein. Der Wollende muss sich, ehe er wollen kann, etwas vorstellen, z. B. Worte oder Handlungen anderer Menschen. Der Dieb muss Werthsachen sehen und sich vorstellen, der Neidische Glückszustände eines Andern, der Zürnende

muss beleidigende Worte gehört haben. Da nun alle diese Vorstellungen der Erkenntnissfunction angehören, so sind sie offenbar nicht dem Willen als einer von dem Erkenntnissvermögen verschiedenen Function zuzuschreiben und mithin nicht wesentlich für den Willen, sondern nur Bedingungen seiner Auslösung; denn wenn die Peitsche auch die Pferde antreibt, so ist sie doch kein wesentlicher Theil des Pferdes.

Ebensowenig gehört zweitens die Handlung oder die aus dem Willen folgende Bewegung zum Willen selbst, wie wir das schon oben (S. 34) erörtert haben.

Als Wille ist also ausschliesslich die zwischen der auslösenden Vorstellung einerseits und der Bewegung andererseits liegende Function zu bezeichnen. Was ist nun diese Function? Um dies ganz klar und deutlich zu erkennen, müssen wir uns die sogenannten Motive oder die auslösenden Vorstellungen zum Bewusstsein bringen. Othello z. B. stellte sich die Handlungen der Desdemona vor. Er fühlte dabei einen Schmerz in seinem Gemüthe, möge man dies Gefühl Eifersucht oder Entrüstung nennen; einerlei, er wollte die vorgestellten Dinge also nicht. Macbeth stellte sich vor, wie es wäre, wenn er die Krone erhielte, und es füllte sich seine Seele mit Lust: das wollte er also. Er stellte sich die Hindernisse und Gegner vor und empfand tiefe Unlust: diese Umstände also wollte er nicht. Was ist der Wille bei allen den Vorstellungen, die durch ihre Seele gehen, anders, als der Beifall oder die Lust, die bei einigen Vorstellungen eintritt, und das Missfallen oder die Unlust, die bei andern Vorstellungen ausgelöst wird. Jenachdem nun diese Gefühle im Augenblick functioniren, coordiniren sich die Bewegungen und zwar einerseits die des Vorstellungsvermögens, wodurch die geeigneten Mittel und Wege nach dem Coordinationssystem der Erkenntniss ausgedacht werden, und andrerseits die Bewegungen des körperlichen Bewegungsapparates, welche die sogenannten Handlungen dem Resultate jener Überlegung entsprechend hervorbringen. Ist Beifall und Missfallen bei den im Bewusstsein gegenwärtigen Vorstellungen in gleichem Masse vorhanden, so geschieht keine Handlung.

Man sieht also, dass die Analyse des sogenannten Willens uns als das Constitutive der gesuchten Function nur das Gefühl zeigt. Und diejenigen Gelehrten, welche schon oft allen Willen

der Menschen auf die Gefühle von Lust und Schmerz als auf die Ursache zurückgeführt haben, wären zu loben, wenn sie nicht von einer Abhängigkeit, von Ursache und Wirkung, also von mindestens zwei Elementen gesprochen hätten, wobei Gefühl und Wille als verschieden gilt, während wir nur eine einzige Function, nämlich nur das Gefühl, als den sogenannten Willen anerkennen dürfen. Da man dies Gefühl nun nicht objectiv anders beschreiben kann, als durch die Vorstellungen, bei denen es functionirt, so nennt man gewöhnlich diesen ideellen Beziehungspunkt den Willen, indem man z. B. sagt: Othello wollte sein Weib erdrosseln, Macbeth wollte König werden u. dergl. Dieser Beziehungspunkt ist aber ein blosses Vorstellungsbild, gehört dem Erkenntnissvermögen an und dient bloss zur ideellen Unterscheidung und Bezeichung der Gefühle, die ihrer eigenen Natur nach nicht ideell sind und daher ohne Beziehung auf die in dem Erkenntnissvermögen gegebenen Vorstellungen nicht für unsre Erkenntniss genauer bestimmt werden könnten.

Diese letzteren Betrachtungen sind nebenbei auch dadurch von besonderem Interesse, weil sie uns mit Einem Schlage die Stellungnahme der bedeutendsten neueren Psychologie, der Herbartischen, erläutern. Denn bei Herbart müssen demgemäss die Gefühle ihren „Sitz in den Vorstellungen" haben, weil ja zur Auslösung und Specificirung derselben immer Vorstellungen erforderlich sind, die auch allein zur Benennung derselben taugen. Zugleich aber konnte diese blosse Vorstellungspsychologie der Herbartianer das eigenthümliche Wesen und die Selbständigkeit der Funktion des Gefühls nicht begreifen, sondern liess die Vorstellungen bloss gymnastische Übungen machen in einem fingirten Raume und in fingirter Zeit und mit fingirten Bewegungserscheinungen und deducirte aus diesen Fictionen recht lächerlich die sehr realen Gefühle, die doch genau denselben Rang von Wirklichkeit haben wie die Vorstellungen und sich nicht bloss nach den athletischen Leistungen derselben, sondern auch nach dem qualitativen Vorstellungsinhalte richten.

3) Dritte Stufe des Begehrens.

Es bleibt uns nun die dritte Stufe, die des wohlbesonnenen und freien Willens, übrig. Um hier nicht durch die Undurchsichtigkeit des individuellen Seelenlebens die Klarheit zu beeinträchtigen, ziehe ich immer vor, das grössere und in seinen Akten deutlicher gegliederte Bild eines

solchen Willens in dem Gerichtshofe oder dem Parlamente, wo viele Seelen denselben Act social vollziehen, zu betrachten.

Die *auslösenden Vorstellungen* im Gerichtshofe sind durch die Prämissen, also erstens durch die Paragraphen des Gesetzes als Obersatz und zweitens durch die Inquisition und Zeugenaussagen und vorgefundenen Documente und die Geständnisse u. dergl. als Untersatz gegeben. Durch alles dieses hat der Richter also ein möglichst richtiges Vorstellungsbild von dem Angeklagten und seiner Handlung und dem Verhältniss derselben zu dem Gesetze vor Augen. Es wird vorausgesetzt, dass er selbst nicht im Mindesten dabei persönlich interessirt ist, sondern mit voller Besonnenheit, objectiv, wie man sagt, anschaut und urtheilt.

Nun kommt der zweite Akt, das sogenannte Urtheil oder die *richterliche Entscheidung*, die scheinbar eine rein logische Conclusion ist. Allein man muss dabei etwas feiner distinguiren; denn es findet zwar zunächst die logische Schlussfolgerung statt; diese ist aber nur die auslösende ideelle Bedingung für das darauf erfolgende im Befehl, d. h. als Wille, gesprochene Urtheil: der Dieb *soll* hängen, soll sitzen oder soll verschickt werden. Die *logische* Conclusion gehört deshalb noch in den ersten Akt; die *Entscheidung* des Gerichtshofes in der ausgesprochenen Sentenz aber bildet den zweiten Akt.

Und darauf folgt dann *der dritte Akt*, nämlich *die Bewegung* der coordinirten Bewegungsorgane, die hier durch die dem Gerichtshofe zugeordneten Executivbeamten, Gensdarmen und Gefängnisswärter u. dergl. vertreten werden.

Nun fragt sich, was dieser im zweiten Akte vorliegende Wille des Gerichtshofes eigentlich bedeutet. Dass er keine Denkthätigkeit oder blosse Vorstellung ist, springt in die Augen; denn das *Sollen* ist ein Begriff, der nicht in das Gebiet des Seins und der Erkenntniss, sondern in das Gebiet des Willens gehört. Und auch die Ausdrücke, die ich in meiner Neuen Grundlegung der Metaphysik S. 82 und 102 schon angeführt habe: sic volo, jubeo, placet, δοκεῖ, car tel est notre bon plaisir u. dergl. gehen alle auf das Gebiet des sogenannten Willens. Es wird mit diesen Ausdrücken also eine neue Function, eine Stellungnahme der Seele zu dem im ersten Akte vorliegenden Urtheile ausgedrückt. Um diese Stellungnahme nun zu begreifen, müssen wir nothwendig noch ein wenn auch flüchtig auftauchendes

zweites Vorstellungsbild hinzufügen. Der Richter muss sich nämlich auch das Gegentheil vorstellen, z. B. der Dieb laufe in Zukunft frei umher. Das missfällt ihm und erregt seine Entrüstung. Aber das Bild: der Dieb sitzt fest, befriedigt ihn und löst das Gefühl aus, welches in der gerechten Seele entstehen muss. Man sieht also, dass die Entscheidung des Richters nicht von seiner Logik abhängt, sondern von seinem Gewissen oder seiner Gerechtigkeit; denn wenn der Angeklagte sein Bruder oder Sohn wäre, so würde ihm vielleicht der unlogische Schluss besser gefallen, und es ist ja bekannt genug, wie namentlich in Russland seit Einführung der Geschworenengerichte die freisprechenden Verdikte der Geschworenen aller Vernunft und Logik zum Trotze sehr häufig wurden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die vom Gesetz angeordneten Strafen zu hart waren, sodass es gegen das Gefühl oder Gewissen der Geschworenen ging, einen Briefboten, der aus Noth eine Veruntreuung begangen, nach Sibirien zu schicken. Es war für sie ein weniger unbefriedigendes Gefühl, den sein Verbrechen eingestehenden Angeklagten gegen die Wahrheit für nicht-schuldig zu erklären und frei zu machen, als ihn einer grausamen Strafe zu unterwerfen.

Auch bei dieser höchsten Stufe des Begehrens, wo ein ruhiges und ganz objectives Räsonnement der Willensentscheidung vorhergeht und genügende Zeit verstreicht, um alle zufällig entstandenen unrichtigen Vorstellungen über den Angeklagten und die Umstände der That zu beseitigen, besteht also der sogenannte Wille auch bloss in dem Gefühl, indem die eine Vorstellungsverknüpfung angenehm ist oder uns befriedigt, die andere unangenehm ist oder uns nicht befriedigt. Der Wille wird hier frei genannt, weil er nicht durch verworrene Vorstellungen und falsche Einbildungen und schlechte Gewöhnungen ausgelöst, sondern durch möglichst unfehlbare Erkenntniss der Thatsachen bestimmt wird. Man sieht aber deutlich, dass gar keine andere Ursache in letzter Instanz, warum man sich so oder so entscheidet, angeführt werden kann, als das Gefühl, das hier gewöhnlich Gewissen genannt wird.

Dies lässt sich durch indirecten Beweis völlig sicher stellen; denn sobald man das Gefühl wegdächte, so hätte man blosse Vorstellungsbilder, von denen das eine vor dem andern gar keinen Unterschied an Werth und Beifall oder Missfallen

besässe, wovon also auch keins, wie man sagt, gewählt oder gewollt werden könnte, weil dieser Werth oder Beifall, oder dieses Wählen und Wollen eben das Gefühl ist, welches weggedacht werden sollte. Der Dieb sitzt gefangen, der Dieb ist frei, er bricht in Dein eigenes Haus ein, der Mörder bringt Deine Frau um u. s. w., alle diese Gedanken würden völlig indifferente Vorstellungsverknüpfungen sein, wenn wir kein Gefühl hätten und nicht bei jedem dieser Gedanken sofort uns angenehm oder schmerzlich bewegt fühlten. Wenn wir deshalb sagen, ich will, dass der Dieb gefangen sitze; ich will nicht, dass er frei sei: so bezeichnen wir bloss diejenige Vorstellungsverknüpfung als unseren Willen, bei welcher wir jenes angenehme oder schmerzliche Gefühl hatten, und der sogenannte Wille ist also nur das in den coordinirten Vorstellungsverknüpfungen ausgedrückte und dadurch beschriebene oder semiotisch angedeutete Gefühl. Das Wesen des Willens ist aber nicht die Vorstellung, sondern das zugehörige Gefühl, ohne welches die Vorstellung völlig gleichgültig wäre und bloss dem Erkenntnissvermögen zufallen würde.

Corollar: Der Grundbegriff der Jurisprudenz.

Wenn man bedenkt, wie gegenwärtig die bedeutendsten Lehrer der Jurisprudenz an der Grundlage ihrer Wissenschaft zweifelhaft geworden sind und das Wesen des Rechts nicht mehr zu definiren wagen, so wird man diesen so merkwürdigen Zustand einer so hoch ausgebildeten Wissenschaft begreiflich finden; denn man hatte bisher das Gefühl nicht als die Grundlage dieser Wissenschaft erkannt.

Da ich hier nur einen kleinen Seitenweg einschlage, um die Fruchtbarkeit der neuen Theorie zu zeigen, so halte ich es für angezeigt, auf die grosse juristische Literatur nicht näher einzugehen; ich will nur eine Probe geben, indem ich aus dem mit subtilen philosophischen Erörterungen reich ausgestatteten und von einem feinen Kopfe herrührenden Werke „Irrthum und Rechtsgeschäft von Zitelmann 1879“ ein paar Stellen anführe, um zu zeigen, wie bisher überall sowohl in der Philosophie, als in den Specialwissenschaften die Grundbegriffe unserer geistigen Functionen in einem unerhellbaren Dunkel lagen, das selbst die besten Köpfe nicht lichten konnten, so lange einerseits die Nebeneinanderstellung und Trennung von Gefühl und Wille fortdauert

und andererseits die Bewegung oder Handlung nicht als eigene geistige Function aufgenommen wird.

Zitelmann sagt S. 36: „Die Selbstbeobachtung unterscheidet sehr deutlich den Willensakt (Wollen, Wille) von andern psychischen Akten, für die wir den Namen Vorstellung und Fühlen haben: er hat gar keine Aehnlichkeit mit diesen, sondern ist etwas specifisch von ihnen Verschiedenes. Zudem bemerkt sie, dass jedesmal dieser unbekannte psychische Akt X (Willensakt) von einer körperlichen Bewegung gefolgt ist, wohingegen die blosse Vorstellung, das blosse Fühlen für sich noch keinerlei körperliche Bewegungen nach sich ziehen.“ — Niemand wird leugnen, dass Zitelmann hier in scharfen und klaren Linien die bisher in der Philosophie gültige Auffassung der geistigen Functionen zum Ausdruck gebracht hat. Aber es lässt sich gerade bei dieser Schärfe und Klarheit des Verfassers nun auch die Verlegenheit der früheren Auffassung deutlich zeigen.

Erstens sieht man, dass hiernach die Bewegung, die bloss als körperliche gefasst wird, in das geistige Leben gar nicht mit hineingehört, da sie nur eine äussere Folge bilden soll, wie ja der Schatten kein Theil des Körpers ist. Es fehlt also bei dieser Auffassung, wie ich oben erinnerte, die Möglichkeit, die Kunstfertigkeiten und künstlerischen Functionen (im Denken, Componiren und auch in den industriellen Arbeiten) und das Arbeiten überhaupt als eine Function des Geistes selbst zu verstehen, so dass ein sehr grosser Theil des Seelenlebens, der nicht dem Willen, also nicht der sittlichen und juridischen Sphäre angehört, unbegriffen bleibt.

Zweitens tritt bei Zitelmann eine nothwendige Sophistik hervor; denn wenn er S. 63 den Willen definirt: „Wille ist derjenige psychische Akt, durch welchen unmittelbar die motorischen Nerven erregt werden,“ oder S. 97 „der Wille bringt unmittelbar die körperliche Bewegung hervor,“ so ist doch einleuchtend, dass die Unterlassungen keine Willensakte wären. Es kann nicht helfen, wenn Zitelmann das Unterlassen des Schreiens beim Ausziehen eines Zahnes als eine körperliche Bewegung nachweist, was wir ihm mit Vergnügen zugestehen wollen, ohne doch die Sophistik dieses a minori ad majus schliessenden Beweises weniger deutlich zu finden; denn wenn Jemand im moralischen

oder juridischen Gebiet seine Pflicht zu thun unterlässt, so liegt solche pflichtwidrige Unterlassung nicht in einer Erregung der motorischen Nerven, deren Thätigkeit oder Unthätigkeit dabei vielmehr gleichgültig ist oder erst in zweiter Linie Berücksichtigung verdient, sondern in einem Wollen, welches einen ganz anderen Sinn hat, als bloss die Ursache von körperlichen Bewegungen zu sein.

Drittens ist einleuchtend, dass der Wille bei Zitelmann bloss ein Name werden muss, der nur an einen Inhalt, an die eigentlich entscheidenden Geistesfunctionen erinnert, ohne selbst einen Bestandtheil dieser Functionen zu bilden; denn zum Willen müssen, damit er für die Rechtssphäre etwas zu bedeuten habe, erstens immer gewisse Absichten, Entschlüsse, also Erkenntnisse und Vorstellungen hinzugenommen werden und zweitens muss der Mensch sich in seinem Gefühl dazu stellen, indem er eine Unlust zu entfernen, eine Lust zu erreichen sucht durch gewisse Bewegungen. Also kommt ein Wille, der bloss Ursache von körperlichen Bewegungen wäre und qualitativ weiter Nichts, in der Rechtssphäre gar nicht vor, und wenn man die für alles Juridische entscheidenden drei Elemente hat, nämlich die bewusste Vorstellung des Thatinhaltes, die Stellung des Gefühls (animi motus) und die Handlung selbst, so braucht man diesen blossen Namen „Wille", der angeblich Ursache der motorischen Nervenerregung ist, gar nicht mehr. Wodurch sich zeigt, dass Wille entweder überhaupt als elementäre geistige Function identisch mit dem Gefühl ist, wie ich zu beweisen suche, oder ein blosser Name, mit welchem man ein Conglomerat der eigentlichen und elementären geistigen Functionen zusammenfasst.

Ich will nun versuchen zu zeigen, wie der Ursprung des Rechts aus dem Willen gleich einleuchtend wird, sobald man das Specifische und Elementäre der Willensfunction bloss als Gefühl auffasst und die frühere Nebeneinanderordnung und Trennung von Wille und Gefühl fahren lässt.

Wenn ein Bauer einen Boden urbar macht und mit vieler Mühe bedient, so wird er sicher ein Gefühl des Zornes und der Entrüstung haben, wenn nachher ein Anderer kommt und die Erndte wegführt. Demgemäss sagt man dann, er habe ein Recht auf die Erndte, und der Andere sei im Unrecht, wenn er sie heimlich oder mit Gewalt für sich wegnimmt, weil Jeder in

gleichem Falle das gleiche Gefühl haben würde. Wenn aber z. B. nach Abführung der gefällten Bäume in einem Walde die Armen kommen, um die liegen gebliebenen trockenen Zweige davon zu tragen, so regt sich in dem Grundherrn kein Gefühl des Zorns oder Unwillens, sondern er lässt es gleichmüthig geschehen, weil die Arbeit des Aufsammelns mit dem etwaigen Verkaufswerth sich ausgleicht und ihm also weder Gewinn noch Schaden dabei in Frage kommt. So sagt man dann, es sei kein Unrecht, fremden Besitz in dieser Weise sich anzueignen, oder die Armen hätten ein Recht auf diese Nachlese.

So wird man überall finden, dass immer, was in einem Volke und in einer Zeit für Recht oder Unrecht gilt, auf dem allgemeinen Beifall oder Missfallen, auf dem Gefühl der Befriedigung oder des Zorns und der Entrüstung beruht. Und zwar ist der erste Grund alles Rechts immer die schmerzhafte Erregung, also der Zorn; denn erst muss ein Unrecht hervortreten, ehe man den normalen Zustand, welcher keinen Zorn erregt, als das Recht erkennen wird. Das Gefühl, welches den Zorn balancirt, ist die Furcht; diese wird aber als mitwirkende Macht der Rechtserzeugung in dem Privatrecht weniger bemerklich, weil sich die Contrahenten im privatrechtlichen Verkehr ziemlich in der gleichen Lage befinden und daher an Kraft und Gefährlichkeit als nicht verschieden in Betracht kommen.

Genau denselben Ursprung, wie das Civilrecht, hat auch das Staats- und Völkerrecht. Nur tritt hier noch das zweite Gefühl zur näheren Bestimmung deutlicher hervor, ich meine die Furcht. Ein Grundherr verlange z. B. von den Bauern wöchentlich einige Tage unentgeltlicher Arbeit. Natürlich werden sie darüber zürnen und unwillig sein. Wenn er aber seine Bewaffneten schickt und sie peitschen lässt, so wird das Gefühl der Furcht ihren Zorn löschen, und es wird dem Grundherrn ein Recht auf diese Arbeitsleistung eingeräumt werden. Vermindert sich aber durch Veränderung der Verhältnisse die Macht des Grundherrn, so wirkt als vis inertiae noch eine Zeit lang die Gewohnheit weiter, allmählich aber muss die Furcht aufhören und mithin der Zorn und Unwillen wieder hervortreten, bis das Privileg abgeschafft ist. Ebenso ruht alles Völkerrecht auf Handlungsweisen der Völker, die sie ohne Erregung von Entrüstung im Verkehr mit einander vollziehen können. Nur ist auch hier die Furcht

immer mit in Rechnung zu bringen; denn ein schwächeres Volk erträgt ohne Zorn, was ein furchtloses grösseres Volk niemals ertragen könnte. Je nach dem Gefühlszustande werden demgemäss die Verträge unter den Völkern abgeschlossen, wie z. B. die Franzosen den Verlust von Elsass und Lothringen zuerst nicht ertragen zu können schienen, während nachher durch Nachlassen von Nancy einerseits, andererseits durch Erregung von Furcht der zu mächtige Unwille sich legte und das Recht durch Friedensschluss festgestellt wurde. Sollte aber Deutschland durch Coalition seiner Feinde einmal an Macht herabsinken, so würde auch sofort die Furcht in Frankreich vermindert werden und die Entrüstung wieder wachsen und folglich der gegebene friedensrechtliche Zustand als Unrecht empfunden werden, bis durch Concessionen oder Krieg das Gefühl wieder beruhigt ist.

Wollte man nun mit hochfahrendem Tone diese Begründung des Rechts als subjectiv abweisen, da ja sachliche Gründe, bestimmte Zweckzusammenhänge und gewisse formulirte gesellschaftliche Verhältnisse immer als Principien vorhergingen, welche dann beiläufig und nebensächlich auch etwa diese gleichgültigen Gefühle erregten, so würde der Vorwurf der Subjectivität wie ein Echo dem Rufenden wieder entgegentönen, da ja alle sachlichen Formeln keinen Schuss Pulver werth sind und keinen Menschen zu irgend einer Handlung bestimmen, wenn sie kein Gefühl erregen, d. h. gleichgültig sind. Wir erkennen aber die Gefühle nicht durch irgendwelche sachliche Räsonnements, sondern ermitteln umgekehrt den Werth und den Inhalt aller Zweckzusammenhänge und aller objectiven Rechtssätze nach dem Gefühl. Das, womit wir zufrieden sind, mag man objectiv formuliren und in die Rechtsparagraphen aufnehmen; wenn wir aber anfangen, damit unzufrieden zu werden, so muss man es wieder abändern und eine neue Rechtsordnung herstellen. Die jeweilige positive Rechtsordnung ist nur der jeweilige objective und allgemeine Ausdruck für die Verhältnisse, die wir ohne Zorn ertragen, und hat so viel Sicherheit, als mehr oder weniger Gesellschaftsmitglieder dadurch zufrieden gestellt werden. Mehrt sich die Zahl der Unzufriedenen, so kommt das Recht wieder in Fluss. Mithin ist das Gefühl die Grundlage der Jurisprudenz. Die positive Rechtswissenschaft hat deshalb die historischen und überhaupt empirischen Coordinaten für das historisch und

4*

überhaupt empirisch gegebene Gefühl aufzusuchen, die **Rechtsphilosophie** aber möglichst die apriorischen Formeln der Verhältnisse zu finden, welche den zugehörigen Gefühlen coordinirt sind. Die Definition des Rechts soll hier nicht gegeben werden, weil wir erst das Wesen des Gefühls und seiner Arten, zu denen ja auch das **Gewissen** gehört, genauer bestimmen müssten, was hier zu weit abliegt; aber es folgt aus unsern Betrachtungen, dass das Recht als **apriorisches**, unbekümmert um alle römische oder moderne Jurisprudenz zu deduciren und durch zwei Constanten festzulegen ist, während die Definition des **positiven** Rechts durch einen algebraischen Syllogismus eine Variable zu construiren hat, welche durch eine Constante (nämlich das apriorische Recht) und durch zwei Variablen (nämlich die variablen Gesellschaftszustände und die variablen persönlichen Gefühle) determinirt wird.*)

*) Ein Romanist, dem ich obige Darlegungen mittheilte, erklärte sich besonders dadurch befriedigt, dass hiermit, was durchaus erforderlich, das Völkerrecht auf dasselbe Princip, wie das Privat- und Staatsrecht zurückgeführt wäre, da die früheren Theorien das Völkerrecht immer abseits gelassen hätten. Sodann machte er mich auf den **Sprachgebrauch** im **Römischen Recht** aufmerksam, der mit meiner Auffassung merkwürdig übereinstimmte, sofern das sentire, consentire und der tacitus consensus dort die Grundlage des Vertrages und des Gewohnheitsrechts bestimmte. cf. Dig. II tit. 14. de pact. L. 1 § 2 Est autem pactio duorum pluriumve in idem placitum consensus. § 9. 11 Inst. de jur. nat. (l. 2).

Obgleich die Frage hier nur ein nebensächliches Interesse hat, so erlaube ich mir doch ein paar Worte über das Resultat, das sich mir aus meiner darauf angestellten Untersuchung ergeben hat, mitzutheilen. Wenn man nämlich die lateinischen Definitionen der Römischen Juristen genau interpretirt, wie wir dies bei unserem Aristoteles gewöhnt sind, so kann man weder die Auffassung Röver's und Zitelmann's annehmen, wonach der Consensus nur eine „innerliche Willensübereinstimmung" oder „Uebereinstimmung der Absichten" wäre, noch die Interpretation Leonhard's (Vergl. „Der Irrthum bei nichtigen Verträgen" 1882 I § 2), wonach „der Consensus nichts Innerliches, sondern ein Aeusserliches" sei; denn so sehr Leonhard Recht hat, die äusserliche und sinnliche Darlegung und Handlung bei diesem Begriffe zu betonen, so verhält es sich doch dabei wie bei jeder symbolischen Handlung, bei der Sprache und bei jedem Zeichen, dass nämlich alle **Zeichen** (σημεῖα) etwas **bedeuten** und dass man deshalb bei dem Consensus als immerhin äusserlicher Manifestation doch nicht von dem, was dadurch manifestirt werden soll, absehen kann, ebensowenig wie bei den Worten von dem Sinn, den sie durch articulirte Töne andeuten. Mir scheinen deshalb von den beiden streitenden Parteien, die ich nach Leonhard angeführt habe, beide

Zwang im Recht.

Ich möchte noch ein Wort über das Obligirende im Recht hinzufügen. Es ist nämlich eine blosse Unklarheit, wenn man in dem Zwang des Rechts einen ganz besonderen Zauber sieht, der das Recht von der Moral unterscheide. Diese zwingende Kraft stammt aber ganz einfach aus denselben Gefühlen, die das Recht erzeugen. Wenn nämlich eine Handlungsweise die allgemeine Entrüstung der massgebenden Gesellschaftsmitglieder hervorrufen würde, so weiss man wohl, dass aus diesem Gefühl energische Reactionen entspringen müssten, und geräth deshalb in Furcht.

je ein Moment der Sache zur Hauptsache zu machen. Soweit der Gegenstand principieller Natur und auch die Methode der philologischen Interpretation allgemein ist, so darf ich mir ein eigenes Urtheil zutrauen.

Für mich ist nun besonders interessant, dass in den zugehörigen Definitionen der letzte Rechtsgrund des Vertrages auf den consensus in dem Sinne zurückgeführt wird, dass bei den von beiden Contrahenten vorgestellten Dingen (Bedingungen der Uebergabe, des Umtausches, des Handelns und Leidens u. s. w.) immer das Gefühl in beiden zufrieden gestellt wird, so dass keiner von beiden etwa mit dem Modus des Geschäfts, der dann auch in der Declaration durch äusserliche Handlung dargestellt wird, unzufrieden wäre.

Auf diese Weise ist es ganz in die Augen fallend, dass wirklich das Gefühl (Zufriedenheit, Unzufriedenheit) sich als Princip herausstellt. Ich citire nur ein paar Belegstellen, indem ich die entscheidenden Wörter hervorhebe:

L. 7 § 19 dig. de pactis 2, 14 Ulpianus: Hodie tamen ita demum pactio hujusmodi creditoribus obest, si convenerint in unum et communi consensu declaraverint, quota parte debiti contenti sint; si vero dissentiant cet. Das entscheidende Wort ist contenti, d. h. negativ: keiner von beiden Contrahenten ist unzufrieden, hat ein Gefühl der Unlust oder der Entrüstung. Also ist es ein in idem placitum consensus, wobei placitum theils das Gefühl (placere, plaisir), theils den vorgestellten Inhalt der Abmachung bedeutet, bei welchem dies Gefühl entspringt.

L. 55 dig. de obligat. et action. 44. 7. (Javolenus). In omnibus rebus, quae dominium transferunt, concurrat oportet affectus ex utraque parte contrahentium. Nam sive ea conditio, sive donatio, sive conductio, sive quaelibet alia causa contrahendi sit, nisi animus utriusque consentit, perduci ad effectum id quod inchoatur, non potest. Hier ist also das Gefühl (affectus und animus) der Befriedigung von beiden Seiten ebenfalls anerkannt, ohne welches die äusserliche Darlegung oder die blosse Vorstellung keinen Vertrag bilden kann. Dasselbe liegt in der Definition der Conventio in L. 1 § 3 Dig. de pactis 2. 14: qui ex diversis animi motibus in unum consentiunt.

Dergleichen Handlungen werden also, auch wenn man grosse Lust dazu hätte, unter dem Zwange dieses Gefühles unterlassen; denn es werden die Executivorgane der Gesellschaft dem alle Bewegungen des Menschen bestimmenden Gefühle mit seinem Rechtsausdruck zur Verfügung gestellt, um alle missfallenden Handlungen nicht zu dulden. Das Recht hat daher eine obligirende Kraft, weil es der in den Formen des Erkenntnissvermögens gegebene Ausdruck der in dem massgebenden Theile der Gesellschaft herrschenden Gefühle ist. Die Entrüstung der massgebenden Gesellschaftsgruppe bestimmt die Bewegung, erregt in den anders fühlenden Gesellschaftsgliedern die entsprechende Furcht und erzwingt daher auch in ihnen eine Auslösung von Handlungen und Unterlassungen, welche aus dem freien Process ihres Seelenlebens nicht hervorgegangen wären. Der Begriff Zwang bedeutet daher eine Handlungsweise, die der Unlust und nicht dem Beifall coordinirt ist. Während die massgebenden Theile der Gesellschaft in dem Recht nach Möglichkeit nur den Ausdruck dessen formuliren, was ihnen beliebt, und für sie daher das Recht keinen Zwang bildet, das dem Recht Widersprechende vielmehr ihre Entrüstung hervorbringt, so müssen umgekehrt alle diejenigen in dem Recht einen Zwang anerkennen, welche den Inhalt dessen, was ihnen gefällt, anders formulieren würden, und daher nur ungern und aus Furcht das thun, was das Recht gebietet.

Aus diesem Grunde ist auch die zwingende Kraft des Rechts variabel, wie jeder aus Erfahrung weiss. Die Gefühle nämlich, welche den jederzeit gegebenen Gesellschaftsverhältnissen entsprechen, sind ein lebendiges und also variables Element, während die aus ihnen entspringenden Rechtsformulirungen und Institutionen kein eigenes Leben haben, sondern als abstracte Symbolisirungen in den Formen des Erkenntnissvermögens nothwendig starr und mit sich identisch bleiben müssen. Wenn deshalb im Laufe der Zeit die lebendigen Gesellschaftszustände sich ändern, so sehen die Unerfahrenen mit, die Klügeren aber ohne Erstaunen, dass das bisher geltende Recht allmählich oder plötzlich seine obligative Kraft verliert, bevor es auf dem legitimen Wege aufgehoben oder, wie man sagt, „ausser Kraft gesetzt“ wurde; die Ursache seiner natürlichen Entkräftung liegt aber darin, dass die Entrüstung nicht mehr hinter ihm steht und

Niemand den Zwang auszuüben sich geneigt fühlt, wie auch kaum Jemand noch in Furcht vor dieser früher zwingenden Autorität sich beugt. Der Zwang im Recht hat also seinen Ursprung in den natürlichen Machtverhältnissen der Gefühle, von denen alle Bewegungen und Handlungen der Menschen abhängen, und ist in allen Stücken, in der Ausübung überhaupt und in dem Modus derselben und im Strafmass durchaus seinem Ursprung gemäss variabel.

Daher kommt es, dass die Gränzen zwischen Moral und Recht fliessende sind*); denn wenn z. B. die überwältigende Mehrheit der Gesellschaftsglieder sogenannten moralischen oder religiösen Gefühlen leidenschaftlich unterworfen sind, so wird sofort, was man sonst dem moralischen oder religiösen Gefühl in Freiheit überliess, zu einem zwingenden Rechtstitel, und der

*) Einen scharfen Ausdruck findet diese Unsicherheit der Jurisprudenz über ihr Princip in der Rede von Edgar Löning (jetzt Professor in Rostock), die im Jahre 1879 von der Universität Dorpat publicirt wurde. Indem er darlegt, weshalb (S. 5) „ganz ähnlich wie die Naturwissenschaft sich heute auch die Rechtswissenschaft wieder veranlasst sieht, zu der lange gering geschätzten Philosophie zurückzukehren“, unterwirft er in historischer Übersicht alle früheren deutschen, französischen und englischen Theorien einer scharfen Kritik, behält aber die Lösung der Aufgabe der Zukunft vor, weil, wie er sagt (S. 28), „die Erkenntniss der tiefsten Grundlage des Rechtes nicht möglich ist, bevor nicht der Zusammenhang zwischen Recht und Moral aufgedeckt ist.“

Auch in der neueren Arbeit von Dilthey (Geisteswissensch. I. S. 68 ff.), wo er sagt: „das Recht ist ein auf das Rechtsbewusstsein als eine beständig wirkende psychologische Thatsache gegründeter Zweckzusammenhang“, finde ich nur den Ausdruck der Schwierigkeit, aber keine Lösung des Problems; denn wenn man schon wüsste, was das Rechtsbewusstsein ist, dann würde kein Mensch mehr eine Erklärung des Rechts suchen. — Überhaupt arbeitet Dilthey mit den sogenannten Thatsachen, als wären es Erklärungsgründe und nicht blosse Probleme. Die ganze Welt aber ist eine Thatsache und trotzdem die Wissenschaft von der Welt erst in den Anfängen. Psychologische Thatsachen aber sind, wenn auch von vornehmerem Stande, dennoch nicht der Legitimation enthoben, sondern vor dem Gesetze der Wissenschaft gleich. Alle Thatsachen sind wie Sätze, die das Kind und der unbefangene Redner ausspricht, ohne die darin verborgene Construction mannigfaltiger Elemente zu bemerken; der pedantische Grammatiker aber löst den Satz in die Satztheile, ihre elementären Formen und ihre Verbindungen auf. Darum sehe ich nicht, wie man eine Wissenschaft auf sogenannte Thatsachen begründen kann, die doch bloss Probleme aufgeben, aber nichts erklären und beweisen.

Dreieinigkeitsleugner muss in's Feuer springen, wie der Pluderhosenliebhaber in's Gefängniss kommt, weil die Entrüstung der ausschlaggebenden Gesellschaftsglieder die Äusserung solcher Gedanken und die Ausübung solcher Handlungen nicht dulden kann. Die Zwangskraft des Rechts bildet deshalb keine inhaltliche Gränze gegen die Moral, sondern bloss eine historische, indem es immer von dem jeweiligen Gesellschaftszustande und den coordinirten variablen Gefühlen abhängt, was in die Sphäre des Rechts und was in die Moral gehört. Wer da eine inhaltlich bestimmte Gränze sucht, der könnte auch gewiss an der Küste der Nordsee eine Linie ziehen, bis zu welcher das Meer in jedem Augenblicke reicht, über welche es nie hinausgeht und hinter welcher es nie zurückbleibt. Recht und Moral ist viel-

Eine Lösung unseres Problems konnte Dilthey aber schon aus dem Grunde nicht finden, weil er die bisherige Eintheilung der geistigen Functionen in seine Denkweise hinübernimmt und deshalb überall vom Wollen, Fühlen, Vorstellen spricht und den Menschen schlechtweg immer als „wollend fühlend vorstellendes Wesen“ bezeichnet. Denn bei dieser Dreitheilung fehlt erstens die Function der Bewegung oder Handlung und damit zugleich die Möglichkeit, die Kunst unter die geistigen Processe aufzunehmen; und zweitens kann der Wille, da er neben das Fühlen (mit welchem er in Wahrheit identisch ist) gestellt wird, nur zu einer höchst mysteriösen Persönlichkeit werden, in welcher etwas Gefühl vorkommt, die auch etwas vorstellt, da sie Absichten hat, und die endlich auch Handlungen verübt. Der Wille muss also im Geheimen die Elemente der drei von mir angegebenen Functionen aufnehmen, und jeder Autor, der das Wollen neben das Fühlen stellt, also etwas Nichtvorhandenes in Reih und Glied einordnet, wird immer freiwillig oder unfreiwillig den Schleier der Unklarheit über diese Maske werfen, weil er einen complicirten Process mit einer elementären Function verwechselt.

Dass ich Dilthey's Richtung, die durch die Parole des modernen Positivismus und Skepticismus charakterisirt wird, nicht für gesund halte, ist selbstverständlich; denn aller Zweifel an der Wissenschaft überhaupt ist, wie bei Agrippa ab Nettesheim, Symptom eines nicht genügenden Gebrauchs unserer Denkfunctionen. Wenn deshalb Dilthey als Parole ausspricht: „alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft“, um bloss mit sogenannten Thatsachen ohne Begriffe operiren zu dürfen und die Philosophie aus der Welt zu schaffen, so kann ich diese Beschränkung des Allgemeinen auf das Specielle nur für einen Scherz halten, da dieser Satz, als ein Oxymoron, selbst ja die Erfahrung übersteigt, also speculativ ist, und doch die Speculation beseitigen will. Es ist so, wie wenn ein Herr beim Bezahlen ausriefe: „alles Geld ist Papiergeld“ und dann zum Spass ein falsches Markstück auf den Tisch würfe.

mehr dem Begriffe nach ganz ein und dasselbe; nur ist man gewöhnt, dasjenige Recht, welches für den Einzelnen oder die Gesellschaft aus dem apriorischen Verhältniss der Gefühle speculativ abgeleitet werden kann und welchem sich daher die Gesinnung der höher und feiner entwickelten Mitglieder der Gesellschaft mehr oder weniger annähert, vorzugsweise Moral zu nennen, während man im Anschluss an die geschichtliche Ausdrucksweise im Staatsleben den Inbegriff der lebendig geltenden Bestimmungen, welche die empirisch gegebene Gesinnung der massgebenden und deshalb herrschenden Gesellschaftsgruppe constituiren, schlechtweg als Recht bezeichnet. Obgleich daher das Recht oder die Moral im ersten Sinne ebenso zeitlos und unveränderlich ist, wie die mathematischen Verhältnisse der Zahlen und der Raumfiguren, so spricht man doch in Rücksicht auf die empirisch und geschichtlich gegebenen und variablen Gesinnungen der Einzelmenschen und der Staatsgesellschaften von einer Variabilität und Entwickelung der Moral und des Rechts, und aus diesem Grunde wird der Gegensatz zwischen Moral und Recht niemals aufhören und die Gränze zwischen beiden niemals endgültig aufgehellt werden können, weil man mit zwei continuirlich variablen Grössen zu thun hat, da sowohl das augenblicklich geltende Recht als die augenblicklich in den besseren Elementen der Gesellschaft gegebene Gesinnung nur eine augenblickliche Feststellung erlaubt, während die Thür zu weiterem Fortschritte schon offen steht.

Rechtsentwickelung.

Genau dem Ursprung des Rechts entsprechend, findet deshalb auch seine sogenannte Entwickelung statt. Diese Entwickelung wird aber nur in metaphorischem Ausdruck auf das juristische Recht selbst bezogen, welches vielmehr als der von dem Erkenntnissvermögen formulirte Ausdruck ein an sich lebloses, weil bloss semiotisches Element ist. Eine Analogie mag dies verdeutlichen. Wenn ein Mensch erst erfreuliche und dann schmerzliche Nachrichten erhält, so wechselt jedesmal sein Gefühl, und es coordiniren sich diesem Gefühl entsprechend die Bewegungen, welche den Gesichtsausdruck hervorbringen. Nun entwickeln sich aber nicht im eigentlichen Sinne die Gesichtsausdrücke auseinander, sondern die neuen Muskelbewegungen stammen aus den neuen Gefühlen her und nur, weil die früheren Bewegungen in dem bisherigen Ausdruck des Ge-

sichts noch fortdauerten, so wird auch der neue Ausdruck sich, wie bei dem Parallelogramm der Kräfte, theils nach dem neuen Bewegungsantrieb, theils nach der noch bestehenden Form richten. Genau nach dieser Analogie ist das Recht aufzufassen einmal nach der realen Seite als der fixirte Bewegungszustand oder die lebendige Kraft aller in der Gesellschaft gegebenen Bewegungstendenzen, andererseits als der diesen Zustand semiotisch in Erkenntnissform ausdrückende Begriff, der irgendwie als bekannter Gebrauch oder in geschriebenem und publicirtem Ausdruck oder in Lehrbüchern niedergelegt werden mag. Die Rechtsentwickelung trifft aber zuerst die den variablen äusseren Verhältnissen entsprechenden Gefühle, in zweiter Linie den sich entsprechend diesen Gefühlen coordinirenden Bewegungszustand und erst in dritter Linie den formulirten Ausdruck desselben in Rechtsbegriffen. Die Veränderung derselben ist deshalb unmöglich eine rein immanente, weil die Begriffe selbst an sich identisch und unveränderlich sind, und das Denken nur durch Hinzunahme neuer empirischer Beziehungspunkte den Grund zur Hervorbringung neuer Erkenntnisse oder Begriffe findet.

Nur darf man nicht glauben, als wenn das Massgebende in der Rechtsbildung und Rechtsentwickelung die sogenannte Majorität wäre. Wie die kleine und dünne Nadel, die man zwischen die Rippen in das Herz sticht, den grössten Menschen tödtet, so sind auch in der Natur die Bewegungserscheinungen nicht an die Anzahl der Elemente gebunden, sondern von complicirten Bewegungsbedingungen abhängig, wie man ja auch an einem langen Hebelarm mit Einem Finger die grössten Massen aufheben kann. Daher ist das Ausschlaggebende im Recht, welches, wie wir sahen, einen Bewegungsorganismus oder auch bloss eine sociale Maschinerie ausdrückt, zuweilen ein einzelner Mensch, zuweilen eine Anzahl Familien, zuweilen die grosse Masse. Wie die obligatorische Natur des Rechts zuweilen auf den Volkswillen, d. h. auf dasjenige, womit die Menge sich befriedigt fühlt, zurückgeführt wird, so zuweilen auf das Belieben oder das Vergnügen eines einzelnen Herrn (car tel est notre plaisir), während das Gegentheil die Entrüstung der Menge oder des Herrn hervorrufen würde.

Da nun die Gesellschaft allmählich eine äusserst complicirte Maschinerie entwickelt, so ist es auch begreiflich, dass die

Kenntniss von dem ausschlaggebenden und also rechtsbildenden und rechtsentwickelnden und obligirenden Princip nicht immer Allen zukommen kann, weshalb es denn wieder sehr begreiflich ist, dass das Obligatorische im Recht einen mysteriösen Charakter bekommt, dem die Meisten sich beugen, während zuweilen erst durch eine Rebellion enthüllt werden muss, woher eigentlich das Recht stammt und welches Princip bisher die Zwangsmacht bildete und welches neue Gefühl jetzt die sociale Bewegung dirigirt.

Die Rechtsentwickelungs-Geschichte ist deshalb äusserst schwierig, und sie hat nothwendiger Weise zwei ganz verschiedene Principien. Das eine Princip ist rein historisch und beruht auf der Kenntniss der gesellschaftlichen Zustände und ihrer Veränderung; das andre Princip ist apriorisch oder speculativ und besteht in der Psychologie und Ethik, d. h. in der Wissenschaft von den Gefühlen und ihren Werthunterschieden. Da nun die Gefühle, die wir hier im Allgemeinen als Furcht oder als Entrüstung bezeichnen, nicht alle untereinander gleichartig sind, sondern eine Reihe qualitativer Unterschiede durchlaufen, die einem immer umfassenderen ideellen Objecte entsprechend einen immer höheren Werth darstellen, so ist es auch möglich, dass die Rechtsentwickelungsgeschichte nicht bloss gleichgültige Veränderungen zu registriren braucht, sondern einem sich verfeinernden sittlichen Gefühle entsprechend auch eine Entwickelung in eigentlichem Sinne wenigstens in einigen Perioden der Geschichte erforschen kann.

Synthetische Methode.

Wie nun musikalische Naturen sich nicht leicht genug thun können im Anhören und Ausüben der Musik, so versteht es sich von selbst, dass wir als Philosophen von einer ganz unersättlichen Passion für Beweise und Methoden und für alle Mittel und Wege, die Wahrheit zu erforschen, ergriffen sind. Wenn deshalb der neue Lehrsatz, dass Wille und Gefühl dasselbe ist, auch durch die analytische Methode genügend bewiesen zu sein scheinen möchte, so wollen wir doch gern unserer Neigung, die für uns Pflicht ist, gehorchen und auch noch den umgekehrten synthetischen Weg versuchen, um zu sehen, ob wir auch genau bei demselben Ziele herauskommen werden. Wie wir vorher

vom Willen ausgingen und auf allen Wegen das Gefühl fanden, so müssen wir jetzt von dem Gefühle ausgehen und auf den Willen herauskommen. Synthetisch heisst diese zweite Methode, weil wir zu dem Gefühle gewisse nicht wesentliche Beziehungspunkte hinzunehmen müssen, damit der durch die Sprache irregeleitete Verstand bei dieser Mischung leichter erkennt, dass das Gefühl der sogenannte Wille ist. Wir setzen dem Dinge also gewissermassen nur einen Hut auf; dann weiss Jeder gleich, dass es ein Mann ist, obgleich der Hut keinen wesentlichen Theil des Mannes bildet.

Die hinzuzunehmenden Beziehungspunkte sind uns aber durch unsere Methode, die ein Coordinatensystem voraussetzt, fest vorgeschrieben, da das Gefühl in der Mitte steht zwischen den auslösenden Vorstellungen einerseits und den Bewegungen der zugeordneten ausführenden Organe andererseits.

Erste Synthesis.

Die erste Synthesis bezieht sich also auf Gefühl und Vorstellung. Den Schmerz oder die Lust für sich allein hält das gewöhnliche Bewusstsein der Menschen nicht für einen Willen; sobald aber die zugehörige Vorstellung hinzugefügt wird, ist der Wille da. Z. B. nach Italien reisen als blosse Vorstellung ist kein Wunsch oder Wille; sobald aber bei dieser Vorstellungsverknüpfung in dem vorstellenden Subjecte Lust entsteht, sagen wir, er hat den Wunsch, dahin zu reisen, oder geradezu auch: er hat Lust dazu. Treten andere Vorstellungen hinzu, die sich auf die Kosten, die Entfernungen, die hindernden Berufspflichten und dergleichen beziehen, so vermindert sich vielleicht die Lust und es hört die Bewegung im Denken auf, welche man das Plänemachen und die Ueberlegung zur That nennt. Die Grade und Arten des Willens werden daher durch die immer enger und bestimmter zur Realisirung oder Vermittelung erforderlichen Vorstellungscombinationen ausgedrückt und der sogenannte Zweck ist die ideelle Coordinate des Gefühls, d. h. die Vorstellung, bei welcher man das Gefühl der Lust in erster Linie hat. Da nun das synthetische Ganze von Jedermann in diesem Falle ein Begehren oder Wille genannt wird, die hinzugenommenen Vorstellungen selbst aber kein Wille sind, so muss der Wille in dem Gefühle liegen.

Um dies nicht einzuräumen, könnte man zwei andere Annahmen versuchen, erstens die, dass der Wille zwar nicht in der

Vorstellung und nicht im Gefühl, aber doch in der Synthesis beider liege, wie z. B. das Messing zwar nicht Kupfer und nicht Zink, aber doch die Synthesis beider ist. Allein dieser Versuch würde sich als eine Gedankenlosigkeit herausstellen; denn das Messing ist ein neuer Körper mit anderen Eigenschaften als denen der Componenten; die Synthesis von Vorstellung und Gefühl giebt aber nichts Neues und von den Coordinaten Verschiedenes, da das Gefühl ja überhaupt für sich gar nicht abgelöst werden kann, sondern erst bei der Vorstellung entspringt und daher von Haus aus in der Synthesis mit der Vorstellung steht, sofern es in Coordination mit den Vorstellungen so oder so functionirt. Vorstellung: abreisen: Lust; Vorstellung: nicht reisen können: Unlust.

Die zweite Annahme, die man versuchen könnte, bestände in der Ansetzung eines unbekannten X, welches in der Synthesis mit der Vorstellung das Gefühl als sein Product erzeugte. Jenes X wäre dann der Wille. Dies liesse sich hören, wenn das X durch irgend eine Gedankenoperation bekannt werden könnte. Wollte man nun etwa sagen, es sei X ein gewisses „Streben", so hätte man sich eines doppelten Fehlers schuldig gemacht. Denn erstens ist das „Streben" ein weniger bekanntes Phänomen als das Gefühl, und man hätte also obscura per obscuriora erklärt. Zweitens aber müsste man fragen, wodurch wir zu diesem „Streben" veranlasst werden könnten; denn ohne Ursache und Grund wird man doch nicht streben. Es würde sich dann zeigen, dass Lust oder Schmerz alles Streben veranlassen und dass uns also effectus pro causa angeboten wurde. Das Streben bedeutet eben nichts anderes, als die von der Lust an einer vorgestellten Sache angeregte Bewegung in den Bewegungsorganen, mit denen ja das Gefühlsvermögen in Coordination steht.

Ich denke also, man muss sich dabei beruhigen, dass die Gefühle gerade das sind, was wir eigentlich meinen, wenn wir von unserem Willen sprechen, indem wir die vorgestellten Dinge, um die Coordination mit dem Gefühl oder Willen auszudrücken, sprachlich in bestimmten Formen bezeichnen, wie z. B. mit dem Imperativ: leb' wohl, stirb; mit dem Optativ, oder mit den bekannten Hülfsverben, oder durch die finalen Partikel, oder durch sonstige Formen des Heischens, wie z. B. ad mit dem Gerundium, oder durch das Supinum u. s. w. Denn alle diese Formen

sollen nichts anderes thun, als den Inhalt der Vorstellung auf unser Gefühl beziehen, sofern wir das, was dabei vorgestellt wird, gern oder ungern sähen, Lust oder Unlust dabei empfänden.

Zweite Synthesis. Unsere zweite Synthesis besteht darin, zu zeigen, dass diejenigen, welche in dem blossen Gefühl den Willen nicht leicht erkennen können, ihre Zustimmung nicht verweigern, sobald man zu dem Gefühl das ihm nicht wesentliche, aber zugeordnete Element der Bewegung hinzufügt. Die Bewegungserscheinungen werden nämlich nothwendig zuerst bemerkt, weil das Gefühl sich nur dem Fühlenden selbst offenbart, die durch das Gefühl ausgelösten Bewegungen aber in die Sinne fallen, und so hat man ganz natürlich den Willen auch zuerst sinnlich an seinen Aeusserungen gefasst und als Suchen oder Fliehen, Begehren, Gieren oder Verabscheuen, sich von etwas abwenden u. s. w. bezeichnet. Diese Handlungen oder Bewegungen sind aber bloss Zeichen für die Modificationen unseres Gefühls und geben an sich ebensowenig den Willen an, wie die Marionetten durch ihre Bewegungen das Leben. Der an die feinere Analyse nicht herantretende Verstand fasst deshalb das Gefühl und die Bewegung wie ein Ganzes zusammen als Willen, und so ist indirect und synthetisch bewiesen, dass das Gefühl, welches die an sich gleichgültigen Bewegungserscheinungen erst zu Willensäusserungen macht, eigentlich und wesentlich der Wille selber ist.

Unter Bewegung oder Handlung meine ich hier aber ganz allgemein das, was ich in meiner Grundlegung der Metaphysik als das reale Sein nachgewiesen habe. Darum sind die Bewegungen durchaus nicht auf das sogenannte Gebiet der Sinne und speciell des Gesichts- und Tastsinns beschränkt und nicht bloss räumlich, sondern beziehen sich auf alle Gebiete der Realität.

Man braucht aber nicht gleich die einzelnen elementären Akte der Bewegung aufzusuchen; da nämlich jedem Akt ein anderer Akt coordinirt ist und so fort, so wird eine Bewegung oft erst bei sehr entfernten Bewegungsgliedern wahrgenommen, wie z. B. das Lachen erst aus den Gesichtszügen oder dem zugehörigen Lachgeräusch, obgleich diese letzteren Effekte eine lange Kette von Zwischengliedern voraussetzen und die ersten Akte, welche der komischen Vorstellung entsprechen, gar nicht wahr-

nehmbar sind. Zweitens wird man zu erwägen haben, dass viele Akte stattfinden können, ohne dass irgend eine sogenannte Veränderung als ideelles Sein bewusst wird, indem erst eine bestimmte Anhäufung von einzelnen Akten einen sogenannten psychischen Effekt erzielt. Drittens darf man nicht vergessen, dass die Zeit überhaupt nur ideelle Ordnungsform ist und daher alle Akte zeitlos bestehen bleiben, auch wenn man sich ihrer nicht mehr bewusst ist. Hieraus erklärt sich die Entstehung der sogenannten lebendigen Kräfte oder Kraftmagazine, deren Macht sich nur gelegentlich zeigt, wie z. B. erst beim Abspringen aus dem Wagen die lebendige Kraft, mit der man vorwärts gegangen war, durch den Fall bemerklich wird.

Nach diesen Vorerinnerungen wird es nun verständlich sein, dass die Bewegungen, welche unserem Gefühl coordinirt sind, sich nicht bloss in den in die Augen fallenden körperlichen Veränderungen zeigen, sondern auch in dem sogenannten Vorstellen und Denken verfolgt werden müssen. Diese zweite Sphäre der Bewegung verdient deshalb eine besondere Beachtung, weil sie bisher noch keine gefunden hat. Das Denken enthält nämlich, abgesehen von seinem ideellen Inhalte, eine bestimmte Reihenfolge von Akten, die eine bestimmte Einübung, ein Können, eine Kunst verlangen. Darum mag Jemand einen Lehrsatz seinem ideellen Inhalt nach verstanden haben, er kann ihn darum aber noch nicht in kunstmässiger Gedanken-Bewegung entwickeln, was vielmehr erst durch Schulung erreicht wird. Die Pädagogen haben dies in praxi schon längst seiner Wichtigkeit nach erkannt, indem sie zwischen „Können" und „Wissen" unterscheiden, aber man hat bisher nicht die dritte Function des Geistes darin gesehen, sondern sich mit einer blossen Analogie mit dem Geschehen in der Sinnenwelt abgefunden, als wenn solche Analogien überhaupt gestattet wären, wenn die Analoga nicht der Gattung nach identisch wären.

Ebenso werden zweitens die einzelnen Akte des Vorstellens durch gewisse Maschinentheile, die nicht fehlen dürfen, mit einander vermittelt, und dies geschieht besonders durch die Sprache, welche als ein System von Maschinentheilen oder Agitationsmitteln und reell wie ideell vermittelten lebendigen Kräften angesehen werden kann. Dass die Sprache an sich sinnlos ist, d. h. kein ideelles Gefüge enthält, wird ja Jedermann, der eine ihm

fremde Sprache hört, völlig evident finden, weil er eben bei dem Gehörten nichts denkt und vorstellt. Gleichwohl kann durch Aneignung dieses sprachlichen Bewegungsapparates das Denken zu einer bestimmten Reihenfolge der Auslösung des ideellen Seins, d. h. der Vorstellungen, veranlasst werden.

Dass nun beide geistigen Functionen, die Erkenntnissthätigkeit und die Bewegung des Denkens, trennbar sind, lässt sich schon daraus erkennen, dass man Verse und Formeln ganz gedankenlos hersagen kann, wobei sich also der Bewegungsapparat von dem Denkinhalt reinlich für unsre Distinction abtrennt; denn man kann umgekehrt auch bei jedem Akte, d. h. hier bei jedem Worte, den zugehörigen ideellen Inhalt auffassen und dann zu neuen Gedanken kommen oder frühere Gedanken reproduciren.

Alles dies muss man erwägen, wenn man die neue Lehre, welche ich hier vorlege, prüfen will; denn wie der Erkenntnissinhalt sich von den Bewegungsakten abtrennen lässt, so auch die Gefühle oder Wollungen. Für den Dialektiker ist die Distinction leicht; es lässt sich aber auch zeigen, dass in concreto wegen der eigenthümlichen Maschinerie in dem Bewegungsapparat manche Bewegungen der Extremitäten und des Herzens und manche Äusserungen in Worten hervortreten können, die nur als seelische Reflexbewegungen aus dem erworbenen mechanischen Zusammenhang der Akte, nicht aber aus den augenblicklichen Gefühlen erklärlich sind; denn sie geschehen oft ohne und gegen unseren Willen und erregen rückläufig unangenehme Gefühle, wie z. B. angewöhnte Bewegungen, welche Anstoss erregen, oder zweideutige Wörter, deren zweiten Sinn wir erst, nachdem sie gesprochen, hinterher bemerken. Keine Bewegung freilich, die von der Seele ausgeht, kann erfolgen ohne ein coordinirtes Gefühl, das jedoch durchaus nicht immer zu Bewusstsein zu kommen braucht; denn auch jene aus der allmählich entstandenen psychischen Maschinerie hervorgegangenen unfreiwilligen Bewegungen sind ursprünglich durch ein Gefühl ausgelöst und erst dann in den psychischen Mechanismus übergegangen. Die Unterscheidung der seelischen Reflexbewegungen von den schon bekannten physiologischen lasse ich hier als zu weit abführend bei Seite.

Es könnte nur noch eingewendet werden, dass einige Gefühle doch keine Handlungen mit sich brächten und gerade wegen

ihrer Thatlosigkeit und Verschlossenheit auf den Unterschied von Wille und Gefühl hingeführt hätten. Obgleich nun dieser Einwand eine gewisse Popularität für sich hat, so fehlt ihm doch eben die feinere Beobachtung; denn es giebt wegen der Coordination der geistigen Functionen keine Gefühle ohne zugehörige Bewegungen. Der Geist ist eine Dreieinigkeit, da niemals Eine Function ohne die beiden andern zur Wirklichkeit kommt und doch eine jede von der andern verschieden ist. Hier z. B. darf man unter Handlung oder Bewegung nicht bloss die in die Sinne fallenden Manipulationen und die auf die Aussenwelt umgestaltend wirkenden Muskelarbeiten verstehen, sondern wir müssen immer auch die im Gehirn, in der Medulla oblongata und im Herzmuskel verlaufenden Bewegungen und die nach Aussen hin unmerklichen Thätigkeiten des Denkens und Phantasirens hinzurechnen. Die Gefühle des Forschers leiten seine intellektuellen Operationen, die Gefühle des Dichters und Musikers seine Compositionen in Worten und Tonbildern. Der Inhalt dieser Gedanken ist ideelles Sein, Vorgestelltes, Gedachtes, Wissenschaft, Kunstwerk, Irrthum, Traum oder Wahrheit; die Bewegungen aber, welche all dies hervorbringen, sind reales Sein, wirkliche Handlungen und wirkliche Veränderungen im Leben etlicher Organe und besonders des Gehirns. Darum wird man auch müde vom blossen lautlosen Denken und Rechnen, wie auch der Puls Zeichen für die dem Gefühl zugehörigen Bewegungen giebt.

Ebenso sind auch die ganz stillen Gefühle der Wehmuth, Schwermuth, der verschlossenen Liebe und Freude nicht ohne zugehörige Bewegungen, nur dass diese nicht nach Aussen treten; denn es werden dabei gewisse Vorstellungen festgehalten, andere unterdrückt oder abgewehrt, so dass die gewollte Vorstellung, das geliebte Bild im Bewusstsein bewahrt und durch immer neue Gedankenverknüpfung wieder hervorgerufen und fortgesetzt wird. Alles dies ist Handlung und Bewegung, und selbst die sogenannte Lähmung ist eine Folge der Bewegung, da entweder die von entgegengesetzten Gefühlen ausgehenden Bewegungen sich äquilibriren, oder die bewegende Kraft des Gefühls, z. B. des Schrecks, so gross ist, dass sie durch ihren zu heftigen Innervationsschlag die abhängigen kleinen Agenten in den Muskelfasern alle zusammengenommen überwegt und wie ein Blitz die Telegraphenapparate ausser Function setzen kann. Die feinere

Analysis zeigt also auch hier überall die Coordination des Gefühls mit der bewegenden Thätigkeit, und mithin wird man nach populärem Sprachgebrauch, wenn man von der Betrachtung der Bewegungen ausgeht, dafür als Ursache einen zugehörigen bewussten oder unbewussten Trieb, Willen oder irgend eine Art des Begehrens suchen und dann nothwendig eben das Gefühl als den eigentlichen Agitator finden, dem man nur den Hut aufzusetzen braucht, da er in dieser seiner Beziehung zu den Bewegungen gerade unter dem Namen Wille oder Trieb wohlbekannt ist.

Resultat. Als Resultat der synthetischen Methode ergiebt sich also, dass dasjenige, was von dem gewöhnlichen Bewusstsein als Wille angesprochen und bezeichnet wird, in dem blossen Gefühl nicht kenntlich genug hervortritt, dass aber die Bezeichnung des Gefühls durch die zugehörigen Vorstellungen und die Andeutung der dem Gefühl zugeordneten Bewegungen hinreicht, um auch von dem gewöhnlichen Bewusstsein die Anerkennung des Charakters des Willens dafür zu gewinnen. Mit den Combinationen der synthetischen Methode wollen wir nicht etwa das Gefühl als ungenügend hinstellen, um uns das Wesen des Willens zu zeigen; nein, wenn wir die auswärtigen Beziehungen einerseits zur Vorstellung oder Erkenntniss, andererseits zu dem Bewegungssystem hervorheben, so sollen damit nur die Beziehungspunkte angegeben werden, welche ausserhalb des Gefühls liegen und demselben also nicht wesentlich sind, da sie eben nicht das Gefühl ausmachen, sondern mit demselben nur in Beziehung stehen. Das Gefühl selbst ist Wille und enthält alles in sich, was man aus der Vorstellung vom Willen irgend herausziehen kann; es steht aber in fester Coordination mit der Erkenntniss von Objecten und giebt die Auslösung von zugehörigen Bewegungen. Darum dürfen wir jetzt mit grösster Freiheit auch die Beneficien der Sprache wieder für uns in Anspruch nehmen, indem wir ganz nach Gutdünken die Ausdrücke Wille und Gefühl vermischt als Synonyma gebrauchen, jenachdem sich etwa eine gewisse Redewendung eingebürgert hat, oder jenachdem auch irgend eine Nebenbeziehung und Schattierung des Gedankens durch das Eine oder das andere Wort vortheilhafter zum Ausdruck kommen kann; denn da wir der Tyrannei der Sprache ledig geworden sind, so können wir

mit gutem Gewissen ihre etwaigen Beneficien geniessen, ohne uns darum zu kümmern, ob nicht am Ende die vergleichende Sprachforschung auch die Wurzeln von Fühlen und Wille, deren Formen sehr anklingen, wie vüelen, vûlen und velle u. s. w. auf eine gemeinsame Grundbedeutung und einheitlichen Ursprung zurückführen wird.

§ 4. Definition der Religion.

Alles bis hierher Erörterte würde bloss eine lange und unnütze Vorrede bilden, um auf unseren eigentlichen Zweck, die Definition der Religion, zu kommen, wenn es sich hier um eine praktische Unternehmung drehte; da wir aber die Philosophie der Religion im Auge haben, so ist der Weg ebenso wichtig, wie das Ziel. Das Philosophieren besteht eben in der Auffindung der Gedankenwege und in der Ordnung aller Begriffe, weshalb eine Definition, die nicht in dem ihr zugehörigen Coordinatensystem ihren bestimmten Ort auf richtigem Wege findet, für den Philosophen eine blosse Frage und keine befriedigende Antwort ist. Wir haben deshalb auch jetzt noch gar keine Eile, uns auf die sogenannten Resultate su stürzen, sondern wollen uns in aller Musse und Freiheit erst über unsre Aufgabe orientiren, da wir ja gesehen haben, dass die früheren Definitionen der Theologen und Philosophen so übel abgelaufen sind.

Eintheilung der Definitionen.

Von den Definitionen lassen wir diejenigen, welche bloss den gebräuchlichen Namen für die gesuchte Sache oder einige charakteristische Eigenschaften und Wirkungen derselben anführen, ganz bei Seite, da sie es zwar für die erste Orientirung zu einer mehr oder weniger deutlichen Distinction einer Aufgabe von andern Aufgaben bringen, aber keine Erklärung des Wesens der Sache darbieten.

1. Systematische.

Die systematische Definition, die wir suchen, besteht in der Auffindung der Coordinaten, wodurch ein Begriff in derjenigen Weise bestimmt wird, wie der Astronom den Ort eines Sterns durch seine Rectascension und Declination festlegt. Man darf nicht meinen, als würde von dem Astronomen das Wesen der Sache

nicht gesucht, sondern bloss eine Beziehung angegeben; denn es handelt sich dabei ja nicht um das Wesen des Sterns, sondern nur um seinen Ort, dessen ganzes Wesen in diesen geometrischen Beziehungen erschöpft ist. Bei den Begriffen aber sind die Coordinaten auch Begriffe, und jeder Begriff hat in dem allgemeinen Coordinatensystem der Begriffe seinen Ort, so dass ein Begriff nur durch seine Coordinaten zu bestimmen ist, da alles Begreifen und Erkennen nur in Beziehungen und den sich dabei ergebenden neuen Gesichtspunkten und Beziehungseinheiten besteht. Denn alles Erkennen ist entweder specifisch oder semiotisch. Unter specifischer Erkenntniss verstehe ich diejenige, deren Gegenstand selbst Erkenntniss ist, wie z. B. die Zahlen, die Zeit, die Kategorien. Semiotisch aber nenne ich diejenige, deren Gegenstand niemals erkannt werden kann, weil er nicht als Theil zur Erkenntnissthätigkeit gehört, sondern als ein ausserhalb der Erkenntnissfunction liegendes Element durch ein unmittelbares Bewusstsein gegeben sein muss. So ist z. B. „blau, grün, traurig, Liebe, „Ich“ niemals zu erkennen, weil alle Demonstrationen und Definitionen eines solchen Objects der Forschung voraussetzen, dass man durch unmittelbares Bewusstsein den Gegenstand schon kenne und ohne dieses Bewusstsein auch durch die gründlichste Wissenschaft nicht zur Erkenntniss desselben gelangen werde, wie z. B. selbst die modernste Wellentheorie den Blinden nicht zur Empfindung von blau oder grün verhilft. Über diese Unterscheidung bitte ich meine „Grundlegung der Metaphysik“ zu vergleichen.

Während nun die Mathematik eine specifische Wissenschaft ist, sofern ihr ganzer Gegenstand aus blossen Erkenntnisselementen besteht, welchen kein andres Sein als in der Erkenntnissfunction selbst zukommt, so ist umgekehrt die Religionswissenschaft semiotisch, sofern ihr Gegenstand, die Religion, nicht bloss ein Begriff, ein Urtheil oder Schluss, sondern eine von aller Erkenntniss verschiedene geistige Function ist, die, wenn sie auch eine gewisse Erkenntniss voraussetzt, doch nicht in dieser Erkenntniss besteht. Wenn wir daher die Religion definiren sollen, so kann es sich nur darum drehen, in semiotischer Erkenntniss die Beziehungen aufzufinden, in welchen dieser uns durch unmittelbares Bewusstsein bekannte Gegenstand seine für die Erkenntniss bestimmbare und allgemein und fest geordnete Stelle hat.

Allein diese Eintheilung der Definitionen ist noch nicht genügend; wir müssen vielmehr einen neuen wichtigen Unterschied hinzunehmen. Der Gegenstand, den wir definiren wollen, bildet nämlich keinen individuellen Lebensakt, sondern wiederholt sich bei derselben Persönlichkeit sowohl, als auch bei unendlich vielen, oder allen Persönlichkeiten in den verschiedensten Formen. Ausserdem finden wir in uns bei Betrachtung dieser verschiedenen Formen Äusserungen unseres Gefühls, wonach wir über die Wahrheit, die Güte und die Schönheit dieser Gegenstände urtheilen. Demgemäss muss es bei der Religion, wie bei den analogen Gegenständen, drei Arten von Definitionen geben: erstens die individuelle, wodurch der singuläre in der Geschichte nur einmal vorkommende Akt bestimmt wird, zweitens die generische, wodurch wir alle die wirklichen und möglichen Formen durch gewisse Coordinaten in einen allgemeinen Ausdruck zusammenfassen, und drittens die Definition des Ideals, wodurch diejenige Form semiotisch erkannt wird, welche unser wissenschaftliches, sittliches und ästhetisches Gefühl vollkommen befriedigt und deren Selbsterfahrung sich zugleich in dem eigenen Bewusstsein über alle die andern Formen erhebt.

2. Individuelle, generische, ideale.

Die individuelle Definition im strengen Sinne ist Sache der individuellen Selbsterkenntniss; im weiteren Sinne aber, wo sie das gesammte religiöse Leben eines Individuums umfasst, kann sie jenachdem zur Aufgabe der Biographie, der Weltgeschichte und auch, wenn die Persönlichkeit religionsstiftend war, zum Hauptgeschäft der positiven Theologie werden. Der Philosoph aber hat mit dieser Aufgabe zunächst nichts zu thun. Ich sage zunächst; denn ich habe ja in meiner Metaphysik genügend gezeigt, dass der Idealismus in der Philosophie, welcher nur das sogenannte Allgemeine oder die Idee für das Wesen der Dinge hält und deshalb mit Geringschätzung auf das Individuelle sieht und es für immer von der Philosophie ausschliesst, nicht bloss gar kein Verständniss für die Geschichte hat, sondern auch überhaupt eine falsche und ganz unbefriedigende Auffassung der Welt darbietet. Ich lasse es daher zunächst offen, ob die Erforschung der Religion uns nicht an einen Punkt führt, wo sich zeigen könnte, dass die Definition des Ideals der Religion in der individuellen Erkenntniss des religiösen Lebens einer

historischen Persönlichkeit allein die zugehörigen festen Grundlinien findet. Denn da die Welt ein technisches System bildet, so ist in ihr auch alles in der ideellen Form der Geschichte für jeden perspectivischen Standpunkt gegeben, und mithin ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass unter den vielen Formen der Religion auch die ideale einen historischen Vertreter hat, durch dessen Leben allein die Auslösung und Erweckung der zugehörigen religiösen Kräfte Vielen und auch uns zu Theil geworden ist.

Zunächst aber liegt gar keine Veranlassung vor, auf eine Betrachtung der Geschichte überzugehen. Ebensowenig freilich können wir sofort eine Definition des Ideals der Religion zum Besten geben; denn wenn wir nicht vorher alle die verschiedenen möglichen Religionsformen kennen und durch viele Beweisführungen ihren Werth oder Unwerth ausgemacht haben, so würde eine solche Definition eine blosse Behauptung sein, die nur für einen Neugierigen ein gewisses Interesse hätte. Wenn wir deshalb diese Definition bis auf das Ende unserer Untersuchung verschieben, so wollen wir nicht säumige Schuldner sein, sondern die an sich gerechte Forderung ist nur vor dem Termin nicht fällig.

Andrerseits ist aber das Versprechen mehrerer Definitionen auch keine unnütze Liberalität, da man meinen könnte, auf eine Frage gehöre nur eine Antwort, sondern man muss wissenschaftlicher Weise mehr als eine Frage stellen, da es nicht genügen kann, z. B. alle Augen, die weitsichtigen, die kurzsichtigen, die pathologisch afficirten und die gesunden bloss als Sehwerkzeuge zu definiren, während wir doch ohne Zweifel auch zu wissen verlangen, ob nicht eine dieser Erscheinungsformen die bessere sei und worin die Vollkommenheit des Auges bestehe.

Die generische Definition, die wir also zunächst zu finden haben, werden wir als Philosophen nicht durch historische Vergleichung suchen, auch nicht wie Quetelet statistisch durch Ermittelung des Durchschnittlichen; denn die sogenannte Abstraction, wie sie von den früheren Logikern, z. B. von Wundt, erklärt wird, ist eine Illusion, da wir niemals durch Elimination von Merkmalen eines Gegenstandes abstrahieren, sondern umgekehrt nur durch Hinzufügung neuer Beziehungspunkte und Gesichtspunkte. Daher würden wir durch historische und statistische Betrachtungsweise aus der Sphäre der blossen Er-

scheinungsformen nicht heraustreten. Wir müssen also die Kenntniss der historischen Erscheinungen zwar voraussetzen, das Wesen der Sache aber, welches sich nur in unserem unmittelbaren Bewusstsein offenbaren kann, durch die unabhängig von allem Historischen gegebenen apriorischen Coordinationen unserer geistigen Functionen zu bestimmen suchen. Wenn wir aber nicht, wie es in den Lehrbüchern Brauch ist, sofort eine Definition abfeuern, sondern wieder mit einer gewissen Umständlichkeit verfahren, so werden wir uns erinnern, dass wir keine Eile haben, sondern philosophieren wollten, und dass nur die vollkommen begründete Erkenntniss befriedigend ist.

3. Anlage, Akt, lebendige Kraft.

In meiner Schrift „über das Wesen der Liebe“ habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Definition der Liebe entweder die Anlage und Fähigkeit zu lieben in's Auge fasst, oder den Akt und die Ausübung der Liebe, oder drittens die durch viele Akte erworbene und bleibende Gesinnung der Liebe. Da wir also drei verschiedene und sich jenachdem widersprechende Definitionen der Liebe gewinnen, jenachdem wir uns nämlich auf den einen oder den anderen dieser drei Gesichtspunkte stellen, so müssen wir auch bei der Religion uns fragen, ob wir bloss die Anlage zur Religion, wie sie schon der Säugling im Unterschiede vom Thier besitzt, studiren wollen, oder die Eigenthümlichkeit der Akte des hervorbrechenden religiösen Lebens, wie dies Schleiermacher in einseitiger Weise für das religiöse Gefühl allein in's Auge fasste, oder endlich die erworbene lebendige Kraft und religiöse Gesinnung, die auch im Schlaf und selbst bei irreligiöser Handlung und einzelnen Sünden im Grunde der Seele fortdauert. Allein obgleich diese Unterschiede von dem grössten Interesse sind und unser Urtheil über viele Erscheinungen des religiösen Lebens allein zurechtführen können, so bringt doch unsere nächste Aufgabe, eine generische Definition zu gewinnen, einen Standpunkt mit sich, von welchem aus jene drei Unterschiede zugleich berücksichtigt werden und also nicht mehr in ihrer Besonderheit hervorgehoben zu werden brauchen; denn wenn wir die Religion als ein bestimmtes geistiges Coordinatensystem auffassen, so ist durch die apriorische Construction desselben sowohl die Anlage zur Religion, als der Akt und endlich auch die bleibende Gesinnung mit bestimmt.

Durch die generische Definition wird zugleich auch die Frage nach dem Ursprunge der Religion zwar nicht beantwortet, aber doch zur Beantwortung vorbereitet, da die befriedigende genetische Erklärung zwar erst durch die wahre Religion geboten werden kann, die generische Definition aber doch schon die Coordinationen aufzeigt, welche eine unerklärliche Illusion der Menschheit bilden würden, wenn der lebendige Gott nicht von Anfang an in dem menschlichen Geiste sich irgendwie offenbarte. Doch diese Frage gehört noch nicht hierher; studieren wir vielmehr jetzt die Elemente der Definition.

Die Elemente der Coordination.

1. Der erste Beziehungspunkt. Fundamentum relationis.

Indem wir an unserem Auge alles das vorüberziehen lassen, was die Menschen Religion oder religiöse Lebensäusserung genannt haben, so zeigt sich sofort, dass wir davon nur eine semiotische Erkenntniss gewinnen können, d. h., dass wir davon nur soviel verstehen, als wir durch analoge eigene Erfahrung zu deuten vermögen. Wir bemerken dabei, dass es sich in allen diesen eigenen oder fremden Akten immer um eine Beziehung zwischen uns selbst und einem andern Wesen, dem sogenannten Gott, handelt. Die genaue Feststellung dieser Coordination ist die generische Definition der Religion.

Was zunächst den ersten Beziehungspunkt, den Menschen betrifft, so ist der Mensch ein vielfältig zusammengesetztes Ganzes, und es kommt eben darauf an, denjenigen Punkt darin zu isoliren, der für die Religion die Coordinate bildet.

Zunächst sind aus dem Ganzen, welches wir Mensch nennen, die Körperbestandtheile und ihre Functionen wegzulassen, weil diese nur physische Beziehungen haben und keine religiöse Thätigkeit ausüben. Im geistigen Leben jedoch sind auch wieder verschiedene Functionen zu unterscheiden und zwar Gefühl (= Wille), Handlung, Erkenntniss. Nun haben die früheren Gelehrten häufig die Religion in eine dieser Functionen eingeordnet und sie bloss nach der dogmatischen, ethischen oder cultischen Seite aufgefasst. Wir müssen daher zunächst fragen, ob wirklich der gesuchte Beziehungspunkt in einer dieser Functionen liegt.

Das erkennende Vermögen des Geistes und die Erkenntniss steht aber, wie alle Wissenschaft zeigt, nur in Beziehung zu den sogenannten Wahrheiten, also z. B. zu dem Pythagoreischen Lehr-

satze, zu dem Gesetze der Erhaltung der Kraft, zu den Gesetzen der Lautverschiebung u. s. w. Und wenn es auch in der heiligen Schrift heisst, dass Gott die Wahrheit ist, so bedeutet dies doch etwas ganz anderes, als den Gegenstand und Inhalt der wissenschaftlichen Thätigkeit, da Gott in der Religion überall als ein Wesen aufgefasst wird, welches nicht wie die Wahrheit blosser Inhalt der Denkthätigkeit eines Forschers sein kann. Wenn die Wahrheit daher auch, wie wir später erforschen werden, durch Gottes Wesen bedingt ist, so geht sein metaphysisches Wesen doch nicht in diese logische Function auf. Darum können selbst die Religiösen theologische Forschungen anstellen und Gott seinen Eigenschaften und seinem Wesen nach bestimmen und darüber disputieren, ohne dass diese Thätigkeit zugleich eine religiöse wäre, weil es bei der Religion, wie uns die historisch bekannten Religionen und unser deutendes eigenes Bewusstsein bezeugt, nicht auf die Wahrheit und Falschheit der Urtheile ankommt; denn wir nennen selbst den Fetischanbeter religiös und zuweilen einen theologischen Disputax irreligiös, obgleich der letztere viel richtigere wissenschaftliche Begriffe als jener besitzt. Die logische Erkenntniss bildet also nicht den Beziehungspunkt für die Religion.

Ebensowenig kann das Gefühl oder der sogenannte Wille allein für sich als Beziehungsgrund der Religion gelten; denn das Gefühl kommt eben überhaupt gar nicht isolirt vor, sondern setzt schon immer einen Gegenstand in dem Erkenntnissvermögen voraus, durch dessen Vorstellung erst Gefühle von Lust oder Unlust ausgelöst werden. Schleiermacher's Isolirung des Gefühls ist also schon psychologisch unhaltbar.

In derselben Weise lassen sich auch die Handlungen nicht isoliren, da sie immer erst erfolgen, wenn vorher etwas percipirt oder vorgestellt und dann durch das Gefühl ein Werthunterschied constatirt ist, welchem gemäss Bewegung oder Handlung entsteht.

Also kann das Fundament der Religion in keiner der drei geistigen Functionen selber liegen. Ausser dieser Dreiheit ist aber nichts Andres bei dem Menschen mehr übrig, als das Ich, das Bewusstsein seiner selbst als Wesen, d. h. das Selbstbewusstsein oder das persönliche Bewusstsein. In diesem Bewusstsein sind natürlich die geistigen Functionen alle eingeschlossen, aber alle bezogen auf das Ich, welches zu sich sagt: „Ich denke, Ich fühle, Ich handle.“ Mithin müssen wir von den

Functionen zu dem Herrn derselben übergehen, wenn wir das Wesen der Religion begreifen wollen.

Durch die neue Philosophie, von deren Gestalt ich in meiner „Grundlegung der Metaphysik“ den Umriss gegeben habe, ist es möglich geworden, neben den drei Functionen des Geistes noch diesen Herrn und Eigenthümer des geistigen Lebens kennen zu lernen, der in der früheren Philosophie vor der zu nahen Beachtung der einzelnen Erscheinungen des Geistes, wie der Wald vor den Bäumen, nicht bemerkt wurde. Man hat bisher nämlich immer Bewusstsein mit Erkenntniss verwechselt und hielt deshalb das Selbstbewusstsein, wozu man ja durch die Sprache auch berechtigt war, für ein Wissen und Erkennen oder Denken, kurz für einen Akt des erkennenden geistigen Vermögens. Ich habe aber in meiner Metaphysik schon darauf hingewiesen, dass man die Leitung durch die Sprache gänzlich aufgeben muss, wenn man philosophirt; denn sie enthält bloss die populären ersten Unterscheidungen, die der Mensch bei dem Anfange seiner Cultur macht und die deshalb jetzt ebensowenig brauchbar oder gar massgebend sind, als etwa seine steinernen Aexte und seine Bögen und Pfeile für unsre moderne Kriegsführung. Es ist darum hier nur ohne alle Verwunderung anzumerken, dass die Menschen sich schwer aus der Gewohnheit und am Schwersten aus der durch die angelernte und eingewöhnte Sprache begründeten geistigen Knechtschaft befreien. Zum Philosophieren aber gehört Freiheit.

Es wird deshalb nöthig sein, wenigstens ganz kurz das Recht zur Abtrennung des Selbstbewusstseins von der erkennenden Function zu beweisen. Nun ist jedes Wissen und Erkennen an gewisse vorauszusetzende Beziehungspunkte gebunden; denn wenn wir z. B. erkennen sollen, dass ein Planet lichtreicher ist als die Fixsterne, in deren Nähe er augenblicklich steht, so müssen wir sowohl den Planeten, als diese Sterne sehen können. Wenn ihn aber eine Wolke verdeckt, so wird unser erkennendes Vermögen seine Arbeit einstellen. So sind die Beziehungspunkte bei aller Erkenntniss entweder, wie hier, unmittelbar, d. h. ohne selbst Producte der Erkenntnissfunction zu sein, gegeben, oder sie können auch wieder aus solchen gewonnenen Producten bestehen, wie man z. B. über das Verhältniss von Staats- und Criminalrecht forschen kann, deren Begriffe beide selbst erst durch einen Erkenntnissprocess gefunden werden. Aller späteren Er-

kenntnissarbeit liegen aber immer zuletzt einfache schlechthin gegebene Beziehungspunkte zu Grunde, die durch keine Erkenntnissthätigkeit erst erworben werden können, wie z. B. die oben angeführten Sinnesempfindungen von dem Planeten und den Fixsternen, oder wie die Kundgebungen des inneren Sinnes, wodurch wir uns unserer Gefühle und unseres Thuns und Leidens unmittelbar bewusst werden. Solche Data sind nun als einfaches Bewusstsein gegeben, wobei wir das etymologisch angedeutete Wissen eben als ein irreführendes und mit dem Sinn von Wissenschaft unvereinbares Wort hervorheben und rechtskräftig annulliren müssen. Wir haben aber nicht die Leidenschaft, neue Wörter zu bilden. Warum sollte man z. B. unseren Planeten nicht mehr Erde nennen, obwohl Kinder, welche Wasser, Erde und Luft zu unterscheiden gelernt haben, daran Anstoss nehmen könnten, dass der Planet Erde nun doch auch noch Wasser und Luft mit enthalte? Darum wollen wir ruhig das Wort Bewusstsein und Selbstbewusstsein beibehalten, ohne für die falschen Folgerungen aus der Etymologie zu haften, als wenn dadurch ein Wissen gegeben würde.

Wenn wir uns nun soweit durch das Gestrüpp durchgearbeitet haben, so gewinnen wir eine freie Aussicht und sehen jetzt ganz klar, wie unser Ichbewusstsein nicht das Fichtesche, Hegelsche oder Platonische Subject — Object, oder Wissen vom Wissen ist, sondern ein neuer einfacher, als Bewusstsein gegebener Beziehungspunkt, der durch keine Erkenntnissarbeit gefunden werden kann, sondern uns ebenso gegeben werden muss, wie der Planet, wenn wir ihn mit einem andern Stern vergleichen sollen. Wenn wir sagen: Ich erkenne, Ich fühle, Ich handle, so meinen wir nicht, das Erkennen erkennt, das Erkennen fühlt und das Erkennen handelt, sondern wir wissen sehr wohl, dass das Erkennen nicht fühlen und handeln kann, dass aber das Ich alle drei Functionen ausübt und mit keiner derselben identisch ist. Wie sollten wir von den Farben etwas wissen, wenn wir blind wären und sie sich nicht selbst in unserem Bewusstsein offenbar machten? Wie sollen wir den Aerger, die Lust, die Scham u. s. w. kennen lernen, wenn diese Gefühle nicht selbst sich kundgäben und unmittelbar bewusst würden, und also nicht durch Vermittelung eines anderen Princips, welches nichts von solcher Qualität besitzt. Ebenso wird auch das Ich oder das Selbst sich selbst

bewusst ohne Erkennissarbeit und Schluss. Denn, da wir sagen: Ich denke, Ich sehe, Ich freue mich, Ich habe Schmerz u. s. w., so können diese prädicativen Bewusstseinsqualitäten das Ich nicht in sich bergen, welches vielmehr dem Verschiedenen in einerlei Weise zukommt, sich zu ihnen bloss in einem Verhältniss befindet, und also durch ein eigenes Bewusstsein offenbar werden muss, wenn wir überhaupt etwas davon wissen sollen.

In der Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik muss diese Frage nun ausführlicher erörtert werden; hier würde uns bei weiterer Beweisführung nur ein Tadel der Kritiker treffen, dass wir zu sehr abschweiften. Die Neuheit des metaphysischen Lehrsatzes möge aber hier das Recht oder wohl auch die Verpflichtung zu dieser kürzeren Abschweifung vertheidigen oder erweisen.

Wenn wir nun das Ich als Ganzes mit seinen zugehörigen Functionen nehmen und es sich seiner Beziehung zu einem anderen Wesen ähnlicher Art bewusst werden lassen, so werden wir ihm eine Gesinnung zuschreiben. Mit diesem Worte darf aber ebensowenig, wie mit dem Worte Selbstbewusstsein ein Wissen gemeint war, etwa an einen blossen Willen gedacht werden. Die ganze frühere Philosophie und also auch die von philosophischen Begriffen abhängige theologische Dogmatik und Ethik hat diesen Punkt nicht in's Reine bringen können, weil der Begriff des Seins bisher noch keine hinreichende Erklärung gefunden hatte. Gleichwohl haben die Theologen viel besser als die Philosophen immer für den Begriff der Religion unsere persönliche Stellung zu Gott in Anspruch genommen, nur konnten sie diesen Begriff des Persönlichen nicht anders als durch den Willen verstehen, weil ihnen die Philosophie keinen anderen Begriff dafür zur Verfügung stellte. Der Wille sollte eben, wie man sich ausdrückte, das Centrale, die Ganzheit, die Persönlichkeit, die Centripetalkraft u. s. w. vorstellen. Durch die neue Metaphysik wird es uns aber jetzt möglich, das Ich von seinen Functionen zu unterscheiden und demgemäss auch den Willen von der Persönlichkeit zu trennen.

Die Frage hat eine so grosse Wichtigkeit, dass selbst hier wieder eine Abschweifung erlaubt sein muss. Nehmen wir also zum Substrat der Analyse zwei Persönlichkeiten und lassen sie durch Freundschaft oder Liebe verbunden sein. Die Frage ist

jetzt, ob sie bloss durch den Willen verbunden sind. Es ist nun zwar richtig, dass sie sich einander gefallen und sich an einander freuen und also durch das Gefühl oder den Willen auch zusammenhängen; wäre aber die Verknüpfung möglich, wenn wir bloss das verknüpfende Band besässen, während die Wesen, welche verknüpft werden sollen, uns aus den Händen glitten? Denn wenn der Wille die Persönlichkeit ist, so ist das Band das zu Verbindende, und man würde statt der Brautleute zwei Ringe copulieren können. Man sieht hieraus die Unthunlichkeit, Wille und Persönlichkeit zu identificieren.

Ausserdem muss die Eine Persönlichkeit von der andern doch auch Vorstellung und Erkenntniss haben; sie müssen sich ihre Gedanken mittheilen, wenn sie sich lieben sollen. Also gehört zur Freundschaft und Liebe auch noch das Erkenntnissvermögen und nicht bloss der Wille. Das persönliche Verhältniss ist mithin kein einfaches Willensverhältniss.

Endlich müssen die Freunde doch auch etwas thun in Beziehung auf einander; sie müssen sich besuchen, mit einander reden und allerlei zusammen unternehmen. Wer wollte also drittens das Vermögen der Handlung oder Bewegung aus der Freundschaft wegnehmen dürfen und dann noch von einem persönlichen Verhältniss sprechen!

Es zeigt sich daher, dass Wille und Persönlichkeit nicht identisch ist. Der Begriff der Persönlichkeit ist aber erst möglich durch die neue Metaphysik, da man nun ein Ich hat mit Functionen, die es von sich unterscheidet und in denen es sich ausdrückt oder symbolisirt. Das Bewusstsein von Beiden, d. h. vom Ich und von den Functionen, fällt auch nicht zusammen; denn jeder Akt des Erkennens, Wollens oder Thuns hat sein eigenes Bewusstsein, wenn er überhaupt zu Bewusstsein kommt, und sein Bewusstsein kann nicht das Bewusstsein irgend eines anderen Aktes desselben oder eines Aktes der anderen Vermögen in sich schliessen. Das Bewusstsein des Ichs schliesst aber sowohl das Bewusstsein der andern Akte in sich, als es auch weit entfernt ist, bloss die Summe oder Totalität dieser Bewusstseinsakte zu sein, da das Ich sich selbst als selbständiger und bleibender eigener Beziehungspunkt gegeben und bewusst ist. Dies konnte alle frühere Philosophie nicht erkennen, weil ihr dazu die erforderliche Metaphysik des Seins fehlte.

Ich nehme nun für das persönliche Verhalten den alten Ausdruck „Gesinnung“ in Gebrauch, und mit diesem Worte können wir daher, wie mir scheint, am Zutreffendsten das fundamentum relationis in der Beziehung des Menschen zu Gott bezeichnen, weil man bei dem Worte Gesinnung sowohl eine gewisse Erkenntniss des Gegenstandes, als einen Willen oder ein Gefühl, und drittens auch eine entsprechende Handlungsweise einschliesst und dies Alles doch immer auf die Persönlichkeit selbst bezieht. Dies Wort „Gesinnung“ ist auch besser als Gemeinschaft, weil der Fötus auch Gemeinschaft mit der Mutter hat, ohne darum zu wissen. Zur Religion gehört aber Bewusstsein. Die Bedeutung des Wortes „Gesinnung“ wird auch in den verschiedenen Anwendungen klar, z. B. bei der politischen Gesinnung und bei der Gesinnung in der Freundschaft und Feindschaft u. s. w. Also mag dies Wort als das passendste gelten; wer aber ein besseres weiss, dem soll nicht präjudicirt werden unter der Bedingung, dass der zugehörige Begriff der gleiche bleibt.

2. Der zweite Beziehungspunkt. Terminus relationis.

Da wir die Religion nicht durch eine umfassendere speculative Deduction bestimmen wollen, so haben wir auch den zweiten Beziehungspunkt nicht a priori abzuleiten, sondern als gegeben in dem religiösen Bewusstsein anzunehmen, und es kommt nur darauf an, für die Definition im Gegensatz gegen die Unbestimmtheit und Verworrenheit der uncontrollirten Meinungen eine exacte Isolirung des gesuchten Elementes zu erreichen.

Wenn nun Gott als zweiter Beziehungspunkt für die Religion in den Meinungen erscheint, so könnte man zunächst Gott als ein metaphysisches, physisches oder irgendwie real wirksames, substantiales Wesen in Betracht ziehen. Allein als ein solches Wesen würde Gott auch auf die Natur wirken und den Lauf der Sonne regeln, unsere Knochen und Blutgefässe bilden u. s. w., ohne dass doch diese körperlich erscheinenden Dinge, die überhaupt nur in physischen Beziehungen stehen, irgend eine religiöse Beziehung zu Gott hätten. Auch kann ein uns gänzlich Unbekannter in der Ferne durch irgend einen Umstand von uns wissen und uns Gutes oder Uebles erweisen, ohne dass wir irgend eine freundliche oder feindliche Gesinnung gegen ihn haben könnten, weil wir eben von seinem Dasein und seiner Gesinnung kein Wissen, keine Ahnung und überhaupt kein Be-

wusstsein haben. Mithin kann Religion nicht eine Gesinnung sein, die sich schlechtweg auf Gott als metaphysisches Wesen bezieht, sondern es dreht sich um Gott, sofern er auf irgend eine Weise in unserem eigenen Bewusstsein gegeben ist. Ich sage auf irgend eine Weise; denn ob Gott bloss als eine Illusion, wie bei dem Fetischismus, oder als eine falsche Vorstellung, wie im Astarte-Cult, oder sonst als Meinung und Begriff, durch Schlüsse vermittelt, gegeben ist, oder sich selbst unmittelbar im Bewusstsein offenbar macht, das muss hier, wo wir die generische Definition suchen, unerörtert bleiben. Deshalb wollen wir zwar den Fehler vermeiden, als Beziehungspunkt für die Religion schlechtweg Gott zu setzen; müssen aber doch die Unbestimmtheit suchen, die etwa in dem Ausdruck Gottesbewusstsein liegt, wobei man sich irgend ein mittelbares oder unmittelbares, wahres oder falsches Erkennen oder Meinen über Gott vorstellen kann.

Eine nähere Bestimmung ist aber noch hinzuzufügen. In dem Gottesbewusstsein muss Gott nämlich immer als Wesen vorgestellt, geglaubt und angenommen werden. Ob dies Wesen als persönlich und menschenähnlich gedacht wird, wie bei den Griechen und Römern, ob als wir selbst, wie im Pantheismus, ja ob Gott auch, wie im Atheismus, geläugnet wird, ist dabei einerlei; denn die Gesinnung, selbst des Atheisten, gehört als irreligiöse dadurch in das Gebiet der Religion, dass sie sich auf den als Wesen vorgestellten und geläugneten Gott bezieht. Man darf aber nicht Persönlichkeit statt „Wesen" fordern, weil im Pantheismus der Begriff der Person verschwindet, und man doch nicht umhin kann, pantheistische Religionen als gegeben anzuerkennen. Deshalb ist der Begriff Wesen allein statthaft, wobei es aber unbestimmt bleiben muss, wie dies Wesen gedacht werde, wenn man nur festhält, dass es den metaphysischen, d. h. dem Ich analogen Grundbegriff bezeichnen soll; denn ob man polytheistisch viele solcher Wesen annehme, oder monotheistisch ein einziges, oder ob man pantheistisch Wesen und Ichheit in die Idee aufhebt, das ist für den allgemeinen (generischen) Begriff der Religion gleichgültig.

3. Die Function.

Die Function endlich, welche die Gesinnung des Menschen in Beziehung zu seinem Gottesbewusstsein ausdrückt, ist nothwendig, da es sich um zwei Wesen handelt,

ein persönliches Verhalten. Es kann dasselbe daher nur verglichen werden mit unserem Verhalten zu einem Wesen, das wir als einen Freund oder Feind, als Vater oder Fürsten oder überhaupt als irgend ein selbstständig seiendes Wesen und nicht als einen Gegenstand der Einbildungskraft oder der blossen Abstraction betrachten. Mithin war es ganz verkehrt, dass man diese Function in das Erkennen oder Gefühl oder Handeln setzte; denn diese Functionen sind an sich keine persönliche, da man ja einen Lehrsatz erkennt, bei Sonnenschein sich freut, gegen die Winterkälte sich schützen will und diese oder jene Vorkehrungen trifft. Die religiöse Function, welche die Gesinnung des Menschen zu dem göttlichen Wesen angiebt, kann deshalb nur eine persönliche sein, wie sie z. B. auch in den sittlichen und rechtlichen Beziehungen der Menschen untereinander hervortritt.

Da der Mensch aber nur drei geistige Vermögen besitzt, so kann er auch sein persönliches Verhalten nicht anders als in diesen Formen ausdrücken, und es ist nur der Unterschied zu machen, dass für die Religion, wie für jedes persönliche Verhalten diese Ausdrucksformen bloss symbolisch oder semiotisch sind, d. h. Zeichen, in denen die persönliche Beziehung sich offenbart. Wenn man z. B. dem Freunde die Hand drückt, so kommt es nicht auf die Handlung des Drückens an, wozu man auch einen Schraubstock verwenden könnte, sondern symbolisch auf die Bedeutung dieser Handlung, da man das metaphysische Wesen, die Persönlichkeit des Freundes nicht selbst berühren oder drücken will und kann, sondern nur durch diese conventionelle Behandlungsweise der von ihm abhängigen und mit seinem Sensorium in Coordination stehenden Glieder unsere persönliche Gesinnung als freundliche bezeichnet. Ebenso ist das Gefühl der Demuth, der Furcht, der Hoffnung u. s. w. nicht als solches ein religiöses, sondern nur, sofern diese Gefühle auf das Gottesbewusstsein bezogen sind und unsere persönliche Haltung zu dem göttlichen Wesen offenbaren. Endlich sind auch die theologischen Begriffe, Auslegungen und Deductionen nicht schon an und für sich religiös, sondern nur Symbole für die persönlichen Beziehungen, die der Mensch zu Gott hat und als solche erkennt, da er sich z. B. anders zu Gott stellt, wenn er ihn für feindlich und zornig, als wenn er ihn für gütig und liebevoll erkennt, anders zu Christus, wenn er ihn für einen vortrefflichen

Lehrer, als wenn er ihn für Gott selber hält. Ebensowenig wie meine Freundschaft in der vorstellungsmässigen oder wissenschaftlichen Erkenntniss meines Freundes besteht, ebensowenig kann auch die dogmatische Erkenntniss oder der philosophische Gottesbegriff die Religion selbst ausmachen, weshalb z. B. Hegel das Wesen der Religion gar nicht traf, da er sie als eine Vorstellungsweise neben den philosophischen Begriff stellte.

a. Religion als Anlage.

Zum Schluss muss ich noch einmal auf die allgemeinen Betrachtungen über die Definition zurückkommen. Wir wollen versuchen, in der generischen Definition die drei Formen unseres Gegenstandes auf gleiche Weise zu berücksichtigen, d. h. sowohl die Anlage zur Religion, als den religiösen Akt und drittens, die lebendige Kraft. (Vgl. oben S. 71). Die Anlage oder Fähigkeit zur Religion besteht nun darin, dass der Mensch überhaupt zu einem Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein gelangen kann im Unterschiede vom Thier, und dass er demgemäss auch seine Gesinnung in den ihm zugehörigen geistigen Functionen irgendwie einmal in's Spiel setzen wird. Da hier nun keine weitere Descendenztheorie und vergleichende Psychologie vorgetragen werden soll, so mag nur daran erinnert werden, dass der Säugling zwar noch nicht actuell religiös ist, dass man aber, sobald man überhaupt mit einem Menschen zu thun hat, das Aufkommen der beiden Coordinaten der Religion voraussetzen kann.

Ein jeder Mensch ist daher als Mensch fähig zur Religion und also religiöser Einwirkung und Erweckung in irgend einem Grade zugänglich. Es ist eine eitle Selbsttäuschung einiger Gläubigen, wenn sie meinen, nicht alle Menschen seien zur Religion fähig oder „berufen", sondern nur gewisse „auserwählte", denen durch übernatürliches Geschenk ein undefinirbares Organ, das sie Glauben nennen, inoculirt werde. Einen weiteren Grund für diese Annahme können sie nicht angeben; sie verweisen bloss auf ihre Wahrnehmung, dass die meisten andern Menschen ihre eigenen absonderlichen Gefühle und Vorstellungen nicht theilen und dass sie nun einmal von diesem Sachverhalt überzeugt wären. Das Befriedigende und also die Wahrheit, die trotzdem in dieser Annahme liegt, besteht darin, dass die Religion, wie alle Leistungen des Menschen, in verschiedenen Graden der Begabung vorkommt und sich in dieser Beziehung nicht anders verhält, als die

Fähigkeit zu sehen, zu hören, zu dichten, zu denken u. s. w. Wenn es darum natürlich ist, dass ein stark Musikalischer einem Schwachen gewissermassen den Sinn für Musik ganz abspricht, so können auch die religiösen Naturen sich gewissermassen allein als die „Berufenen" fühlen, während sie eigentlich nur das Recht hätten, sich als „Auserwählte" zu betrachten, da die Berufung oder Fähigkeit allgemein mit dem Charakter der Menschheit verknüpft ist. Denn die Annahme eines besonderen Organs für die Religion, nämlich des sogenannten Glaubens, ist natürlich für die Religion selbst ganz unwürdig, weil die Religion dadurch zu einer blossen Specialität herabgesetzt und aus den allgemeinen Angelegenheiten der Menschheit ausgeschieden würde. Da es überhaupt keine solche besondere Organe giebt, könnten wir einen Vergleich also nur durch Umkehrung an dem Mangel gewisser allgemeiner Organe illustriren und die Blinden und die Blindeninstitute als das invertirte Analogon für die Stellung bezeichnen, welche sich diese Gruppe von Religiösen selbst anweisen. Zweitens ist diese Annahme aber auch ohne rechtes Einsehen in das religiöse Leben aufgestellt, weil der Glauben oder die Religion, wenn sie ein besonderes Organ wäre, keine Kunde von dem Inhalt und der Thätigkeit der übrigen Organe haben könnte, wie das Ohr zwar hört, aber nichts vernimmt von Farben, Gestalten und Gerüchen und nichts vom Denken und vom Lieben und Hoffen u. s. w. Der Glaube aber hat keinen abgesonderten Geschäftskreis, wie die einzelnen sogenannten Organe, sondern umfasst das gesammte geistige Leben des Menschen, soweit dasselbe auf seine persönliche Stellung zu Gott bezogen wird. Darum ist die Fähigkeit und der Beruf zur Religion mit der Anlage des Menschen zugleich gegeben, so dass der Mensch aufhören müsste, Mensch zu sein, wenn er nicht auch zu einer religiösen Gesinnung gelangen könnte, da die Religion auf den wesentlich menschlichen Eigenschaften beruht, auf seiner Persönlichkeit und seinem Gottesbewusstsein.

Ebenso eitel und unwürdig wie diese aristokratische Annahme, wonach die Religion als aus persönlicher Zuneigung gewährtes Geschenk, Gnadengehalt, Ordensverleihung und dergl. einigen Wenigen zu Theil wird, ist die etwas plebejischere andere, welche heute viele Anhänger zählt, wonach die Religion durch ein blosses historisches Ereigniss in die Welt gekommen

sein soll, was sie mit Vorliebe „Offenbarung“ nennen und als ein allgemein zugänglich gewordenes Gesammtgut betrachten. Sie wollen eben von „natürlicher Religion“ nichts mehr wissen, sondern sehen die Religion in der Art an, wie die historischen Entdeckungen, den Gebrauch des Eisens, das Herabbringen des Feuers durch Prometheus u. dergl. Sie glauben der Religion dadurch eine Ehre zu erweisen, dass sie als etwas Menschenunmögliches, oder als eine ganz besondere geschichtliche Einzelthat der Gottheit plötzlich unter die Güter der Civilisation eingeführt sei. Auch für diese Annahme lässt sich ein Motiv finden, das berechtigt ist, nämlich die Thatsache, dass alle grossen Entdeckungen in der Erkenntniss und alle grossen Leistungen in der Kunst immer nur durch diesen oder jenen einzelnen Genius in die Welt gekommen sind und sich erst durch Berührung mit ihm verbreitet haben. Allein diese richtige Prämisse reicht zu dem Schlusse nicht hin; denn alle diese grossen Offenbarungen aus der höheren geistigen Welt fanden ja schon mindere Leistungen derselben Art vor und begegneten der natürlichen Empfänglichkeit für ihre Aufnahme, so dass in dem Historisch-Neuen nur eine mehr oder weniger erreichte Vollkommenheit in der Erfüllung schon vorhandener Leistung, Bestrebung und Erwartung geboten werden konnte. So ist alle Religion, auch die vollkommene des Christenthums, nicht aus der Art geschlagen, sondern nur Erfüllung der in der menschlichen Art gegebenen Anlage, ohne welche der Mensch keine Hände hätte, um die Gaben des Genius oder auch des Gottes entgegen zu nehmen. Statt also der Religion durch diesen Ausschluss der Natürlichkeit und durch diese Behauptung der Uebernatürlichkeit oder des bloss Historischen des Ursprungs einen besonderen Werth zu verleihen, vereitelt man vielmehr diesen Werth; denn eine Schusswaffe wird der Wilde zwar begehrlich finden, wenn er vorher schon Bogen und Pfeile besass und nach besseren Waffen Verlangen trug; der in friedlichen Zuständen lebende Ackerbauer wird aber den besten ihm geschenkten Lancaster-Vorderlader mit allen Patronen ungebraucht in seinen Kasten legen oder abweisen, weil seine Bedürfnisse nichts damit zu thun haben. Darum hat das Christenthum die allein wahre und ganz befriedigende Auffassung gezeigt, indem es sich, trotzdem es die grösste Neuerung in die Welt brachte, doch nur als eine Erfüllung einführte, also die

allgemeine Anlage in der Menschheit und das zugehörige Bedürfniss voraussetzte.

b. Religion als Akt.

Was zweitens die Definition des Akts betrifft, so wird dieser in der religiösen Function berücksichtigt. Da nun keine der drei specifisch verschiedenen geistigen Thätigkeiten für sich isolirt Religion enthält oder religiös ist, die Gesinnung des Menschen sich vielmehr in ihnen nur symbolisiren kann, so muss der religiöse Akt in der unauflöslichen Coordination dieser drei Thätigkeiten liegen, so dass z. B. ein Gefühl nur dann religiös ist, wenn es bei einer zugehörigen Vorstellung von Gott oder göttlichen Dingen in Beziehung auf den Menschen entsteht und nur so lange diese Vorstellung fortdauert, und wenn zugleich eine Bewegung ausgeübt wird, die aber nicht bloss in sinnenfälligen Culthandlungen zu bestehen braucht, sondern sich auch durch sogenannte Vorsätze, Betrachtungen, Gebete, oder in künstlerischer Phantasiethätigkeit, z. B. in religiöser Poesie oder Musik u. dergl. äussern kann. Sobald aber durch fortschreitende Thätigkeit sich entweder die Vorstellungen und das Denken, oder die Bewegungen und mit ihnen die Gefühle von der zugehörigen an die beiden Coordinaten der Gesinnung und des Gottesbewusstseins gebundenen Beziehung in ihrer zusammengehörigen Function entfernen, so hört gleichmässig auch der religiöse Charakter des zugehörigen geistigen Lebens auf, indem es einen, wie man sich ausdrückt, weltlichen Charakter annimmt.

Es ist für die hier durch speculative Analysis entwickelte Definition der Religion von entscheidender Wichtigkeit, dass die drei specifischen geistigen Thätigkeiten des Menschen in einen und denselben Akt des Bewusstseins fallen. Schleiermacher hat eine Ahnung von diesem Charakter des religiösen Lebens gehabt; er war aber bei seiner an Platon und Spinoza gebundenen Auffassungsweise und seiner dadurch veranlassten Unselbständigkeit und Unfreiheit in philosophischem Denken nicht dazu geeignet, mehr als eine blosse Anregung zu stiften, da sein Stichwort „Abhängigkeitsgefühl“ zwar unzählige Mal nachgesprochen wurde, aber eine ganz haltlose Vorstellung und Ausdrucksweise blieb. Man darf nun aber meine Definition nicht so deuten, als wenn die Dreieinigkeit der geistigen Thätigkeiten in der Religion etwa so erklärt werden sollte, wie die Trinität Gottes von den Theologen

durch Einheit der Natur und Dreiheit der Personen ausgelegt wird, da ich vielmehr die Einheit der Natur der geistigen Thätigkeiten entschieden läugne und also eine wirkliche Dreiheit specifisch verschiedener Elemente nachweise. Ebensowenig wie die drei Akte in ihrem Grunde oder in ihrer Natur eins sind, ebensowenig bilden sie auch eine Einheit des Products nach der Analogie einer chemischen Verbindung, indem sie etwa wie Schwefel und Quecksilber sich zu der neuen und andersartigen Natur des Zinnobers vereinigen, eine von ihren Componenten verschiedene und neue Erscheinung, nämlich die des religiösen Lebens, hervorbrächten. Die Einheit, welche unsere Analysis verlangt, ist anders, es ist die Einheit der Coordination. Sind die Coordinaten gegeben, so ist die Function gegeben und umgekehrt. Mithin sind die drei Thätigkeiten im religiösen Leben zusammengehörig und jede der andern zugeordnet, so dass keine ohne die anderen functioniren kann. Das Bewusstsein des Menschen hat aber eine bestimmte Grösse und umfasst in einem Akt mehrere Theilakte der einzelnen geistigen Thätigkeiten, so dass dadurch der Schein entsteht, als wäre das religiöse Leben ein neues von den Componenten verschiedenes und einheitliches Element, während es doch nur das einheitliche Bewusstsein der drei zusammengehörigen Akte bildet. In meiner „Grundlegung der Metaphysik" habe ich durch eine analoge Betrachtung auch das alte Problem der Bewegung aufgelöst, die einen bisher unauflösbaren Widerspruch für den Begriff bildete. Mithin ist z. B. das Beten des Vaterunser als Bewegung kein religiöser Akt, wenn es bloss mechanisch gesprochen wird und der Betende die Vorstellungen, welche in den Worten angedeutet sind, nicht bestimmt oder unbestimmt durch eine gewisse Denkthätigkeit vollzieht und wenn nicht zugleich mit diesen Vorstellungen die zugehörigen Gefühle in ihm ausgelöst werden. Ebensowenig braucht eine theologische Disputation ein religiöser Akt zu sein, sofern dieses Denken sich nicht an die Coordinaten, die in unserer Gesinnung in Beziehung zu dem Gottesbewusstsein liegen, anschliesst und nicht zugleich von der zugeordneten Stimmung begleitet wird.

Diese Definition ist daher auch weit entfernt davon, das religiöse Leben als eine blosse Summe von drei verschiedenen und an sich nicht-religiösen Akten aufzufassen. Gleichwohl

könnte es so scheinen, als wollten wir das Religiöse aus nichtreligiösen Elementen aufbauen, da wir doch behaupten, dass jeder Akt in seiner Isolirung nicht religiös sei, wie z. B. ein mechanisches Gebet oder eine sophistische Disputation. Ich behaupte vielmehr, dass jeder dieser Componenten an sich religiös sei. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich leicht durch das Coordinatensystem. Da nämlich jeder Akt überhaupt immer einem andern Akte zugeordnet ist, so kann er auch nur in dieser Zusammengehörigkeit sein specifisches Wesen haben. Am Deutlichsten sehen wir dies bei den sogenannten organischen Geschöpfen, bei denen auch der ungeübteste gesunde Menschenverstand sofort, was wir im Sinne haben, begreift; denn wenn z. B. die carnivorisch lebenden Menschen auf ihren Tisch eine Ochsenzunge bringen lassen, so weiss Jeder, dass dies keine Zunge mehr ist, da sie keine der Functionen mehr ausübt, die sie in Zusammengehörigkeit mit dem lebenden Thier früher leisten konnte. Dagegen übt sie jetzt in Zuordnung zu den auflösenden Verdauungssäften und zu den Geschmacksempfindungen eine ganz neue und verschiedene Function aus. Ebenso wie dies Conglomerat von Wesen, so hat auch jedes Elementärprincip und jeder Akt eines derselben in dem Ganzen des Coordinatensystems der Welt einen bestimmten und specifisch verschiedenen Charakter und darum sind auch die Gedanken, die Gefühle und die Bewegungen, welche zu dem religiösen Leben zusammengehören, an sich specifisch religiös, sofern diese Gedanken, Gefühle und Bewegungen eben nur für diese Coordination dasind und nur in dieser Zusammengehörigkeit ihr Wesen haben. Löst man daher ein Glied aus seiner Zuordnung, so tritt es einerseits in den Zustand, den wir Gedächtniss und Erinnerung nennen, andererseits kann es auch in neue Zusammenhänge gerathen, in welchen es den in seiner früheren Zuordnung besessenen specifischen Charakter verliert. Jeder Akt existirt in der ganzen Welt nur ein einziges Mal und lässt sich nicht wiederholen, weil immer die zugeordneten Umstände andere sind. Darum müssen auch die Gedanken, die man früher einmal hatte, entweder nur in perspectivischer Beleuchtung als Erinnerungen auftauchen, oder unter neuen Umständen neu und dann auch immer anders gedacht werden. Nur wegen der Aehnlichkeit bildet man sich in der Regel ein, denselben Gedanken in beliebig neuen Beziehungen

wiederholen zu können. Der Professor, der nach seinem alten Hefte docirt, reproducirt nach dem Masse der Erinnerung die früheren Gedanken; sobald er neue literarische Erzeugnisse mit berücksichtigt, entwickelt er neue Gedanken, bei denen die alten nur mitwirken, und zwar meistens nur durch das Hebelwerk der Sprache. So können auch die religiösen Gedanken als religiöse aus ihrer Coordination mit dem religiösen Gefühl und der religiösen Bewegung nicht gelöst werden; denn sie haben ihren logischen Ort und ihren Sinn nur in dieser Zuordnung. So ist z. B. das Drehen der buddhistischen Gebetsmühle eine wenn auch falsch-religiöse, doch immerhin eine religiöse Bewegung, weil sie von einer zugehörigen religiösen Stimmung ausgeht, die durch die zugehörigen Vorstellungen über den Gott, seinen Charakter und was auf seinen Willen Einfluss hat, ausgelöst wird. Trennt man diese cultische Handlungsweise von den zugehörigen Elementen, so wird sie völlig sinnlos und kann durch keine anderen Gedanken und durch keine Wissenschaft sonst erklärt werden. So sind auch alle theologischen Gedanken an die zugehörigen Gefühle gebunden und nur insoweit religiöse Gedanken. Nimmt man z. B. in der unreinen Rechtsreligion die religiöse Vorstellung von einem über unsre Sünde zürnenden Gott aus der Coordination mit dem Gefühl der Sünde heraus, so ist dieser Gedanke sofort sinnlos, ein blosses Wort, und kann weder naturwissenschaftlich, noch metaphysisch, noch sonstwie als ein durch irgend eine andre Coordination mit andern Dingen in der Welt nothwendige oder mögliche Vorstellungsweise wiederkehren. Diejenigen Gedanken von Gott aber, die der Philosoph durch seine Untersuchungen in dem Coordinatensystem der Begriffe findet, sind eben philosophische Gedanken und nicht religiöse. Sobald sie aus ihren begrifflichen Zugehörigkeiten herausgenommen werden, hören sie auf, philosophische Gedanken zu sein. Wenn z. B. die speculativen Schlüsse zu einem Begriffe von Gott führen und dieser Gedanke nun in Coordination mit dem Selbstbewusstsein des Menschen tritt, so entstehen sofort die zugehörigen religiösen Gefühle und Bewegungen, der Gedanke selbst wird dann ein religiöser Gedanke, indem zugleich seine wissenschaftlichen Coordinaten aus dem Bewusstsein verschwinden.

Auf diesem Gesetze beruht die richtig gemeinte, aber sich selbst missverstehende Behauptung vieler

Excurs über eine verbreitete Häresie.

Religiösen, als liessen sich die theologischen Wahrheiten nicht beweisen. Durch den Beweis nämlich tritt der Begriff, um den es sich handelt, immer aus der religiösen Stimmung heraus, indem er in die kältere Zone der allgemeinen, wissenschaftlichen Fragen versetzt und nach den allgemeinen logischen Methoden untersucht wird. Da nun durch solche logische Arbeit das Bewusstsein mit ganz andersartigen Beziehungspunkten, Gedankenbewegungen und Stimmungen angefüllt wird, so kann der Religiöse weder diese Arbeit, noch ihr Resultat mit seiner Stimmung und seinen Gedanken in Einklang bringen. Ebensosehr wie er daher mit diesem seinem musikalischen Urtheil im Rechte ist, ebenso irrig ist trotzdem seine Meinung, weil durch den philosophischen Beweis zwar die religiöse Beleuchtung des Objects, nicht aber das Object selbst verschwindet. Der Anatom, der die Leiche eines von uns geliebten Wesens zergliedert, kann wissenschaftlich seine Aufgabe befriedigend lösen, ohne dass er dabei fühlt und symbolisch in den Gesichtszügen angedeutet findet, was den Sohn oder die Gattin bei dem Anblick desselben Gegenstandes so tief bewegt. Wer deshalb nicht, wie die Positivisten und die Anhänger Ritschl's, seinen Gott für eine subjective, durch zufällige historische Umstände in Umlauf gesetzte und vom blossen Gefühl und Glauben der Hörenden abhängige Vorstellung hält, sondern von Gottes wirklicher Existenz und von seinem wahren, die Welt bedingenden Wesen überzeugt ist, der braucht auch nicht zu fürchten, dass die weltliche Wissenschaft nirgends das wirkliche Object seiner Gottesvorstellung antreffen würde, sondern darf sicher sein, dass wie Leverrier die Existenz, das Gewicht und die Bahn des den Augen bisher verborgenen Planeten Neptun durch den wirklichen Einfluss, den dieser auf die Bewegungen der übrigen Planeten übte, entdecken konnte, so auch der Philosoph durch die Thatsachen der Natur und des Geistes gezwungen sein wird, den wirklichen und nicht bloss mit einer Illusion und historischer Infection als leeren Glaubensartikel überlieferten Gott überall zu bemerken und seine Wirkungen überall zu spüren. Wenn wir überzeugt sind, dass der Gott wirklich ist, so muss er dem Philosophen auch ebenso nachweisbar sein, wie von dem Astronomen die Existenz und Wirksamkeit der Sonne im Kreise ihrer Planeten erkannt und besiegelt wird. Wer deshalb die weltliche Wissenschaft von der Theologie ausschliessen will und

seinen Gott nur für ein Geheimniss seines Glaubens hält, der ist kein ächter Gläubiger, dem der Gott vielmehr so gewiss und offenbar, wie die Sonne, ist, sondern verhält sich so, wie gewisse Schwärmer, die mit ihrer subjectiven und eitlen Vorliebe für eine Person oder ein Volk oder sonst etwas nicht herausrücken wollen, weil sie die gutbegründete Furcht haben, dass man ihre Illusionen und Eitelkeiten durch vernünftige Ueberlegung zerstören würde.

Um also das Resultat dieser Argumentationen wieder zusammenzufassen, so definirten wir die Religion als Akt durch die zusammengehörige Function der drei geistigen Vermögen in ihrer Zuordnung zur Gesinnung des Menschen und seinem Gottesbewusstsein.

c. Religion als lebendige Kraft.

Es bleibt daher nur übrig, die Religion auch als lebendige Kraft zu berücksichtigen. Dieser Begriff liegt nun in der persönlichen Haltung und Gesinnung, die ja die nächste Gattungsbestimmung in unserer Definition bildet; denn eine solche Gesinnung kann zwar auch als ein vorübergehender einzelner Akt aufgefasst werden, wie man ja auch über die veränderte Gesinnung eines Freundes klagt; es ist aber natürlich, dass die Gesinnung durch häufige Auslösung ähnlicher Akte zu einer lebendigen Kraft wird, welche, wie die Tugend, die Kunstfertigkeit und die Wissenschaft, eine bleibende Haltung und Festigkeit gewinnt und ein Gesammtbewusstsein mit sich führt.

Durch diese Begriffe finden mehrere Probleme ihre Auflösung. Erstens nämlich ist es bekannt, dass auch Meister in der Musik, welche also die Kunst als lebendige Kraft besitzen, doch durch irgend welche äussere Umstände veranlasst oder durch Affekte und Zerstreutheit zuweilen Fehler machen, die bei dem ungehinderten Gebrauch ihrer Kunst unmöglich wären; ebenso muss es auch möglich sein, dass der Religiöse trotz seiner Gesinnung einiges denke, fühle (wolle) und thue, was mit seiner religiösen Gesinnung in Widerspruch steht und deshalb als irrreligiös gilt. Wollte man ihm deswegen aber die Religiosität absprechen und ihn für einen Heuchler erklären, so müsste man auch einem Künstler die Kunst absprechen, wenn er einmal fehlgreift. Diese Thatsachen erklären sich vielmehr sehr einfach durch die allgemeinen Quantitätsgesetze des Bewusstseins. Da derjenige perspectivische Punkt unseres zeitlich aufgefassten Lebens, welchen wir den jedesmal gegenwärtigen Augenblick nennen, eine bestimmte Aus-

lösung unserer psychischen Thätigkeiten in Zuordnung zu der Aussenwelt und unserem inneren Zustande enthält, so wird bald diese, bald jene Gruppe von Thätigkeiten in den Vordergrund treten und wegen der beschränkten Grösse des Bewusstseins die übrigen Kräfte in Schatten setzen oder lähmen. Wie dem Gelehrten daher dies oder das, was er sehr gut weiss, im Augenblick „entfallen" sein kann, so kann auch jede Thätigkeit und erworbene Kraft des Geistes vorübergehend unbewusst und an einer angemessenen und erwünschten Ausübung verhindert werden. Der Unterschied zwischen dem Nichtvorhandensein einer lebendigen geistigen Kraft, möge sie Kunst, Wissenschaft, Tugend oder Religion heissen, und der blossen „Zur-Disposition-Setzung" nach den Quantitätsgesetzen des Bewusstseins lässt sich aber leicht nachweisen, da der Nichtbesitzer der Kunst den gemachten Fehler auch nachher nicht einsieht und der Nichtreligiöse auch nachher nichts weiter empfindet, während der Künstler seinen Fehler selbst mit Verdruss oder Humor bemerkt und der Religiöse nach dem Akt die Dissonanz seines Wesens schmerzlich empfindet und sich selbst beschuldigt.

Ausser diesen bewussten Akten des Menschen, bei welchen die religiöse Gesinnung mehr oder weniger unbewusst vorkommt, finden sich aber auch regelmässige und unregelmässige Unterbrechungen des religiösen Bewusstseins, z. B. täglich im Schlaf, dann gelegentlich in der Ohnmacht, in Fieberphantasien, im Wahnsinn und in dergleichen Zuständen. Obwohl dies nun ganz bekannt ist, so dürfen wir dennoch diese Zustände in die Definition der Religion nicht mit einschliessen, weil der Mensch in der That bei solchen Zuständen keine Religion hat, sondern sie erst mit Rückkehr seines Bewusstseins wiederfindet. Nur die Möglichkeit solcher Zustände wird durch den Ausdruck „Gesinnung", welcher sowohl den einzelnen Akt, als die lebendige Kraft bedeutet, offen gelassen; die Religion selbst aber als eine wirkliche kann nur bei wirklichem Bewusstsein stattfinden, weshalb wir in der Definition immer den Ausdruck der Gesinnung durch die geistigen Thätigkeiten des Menschen fordern müssen.

Man könnte mir zwar erwidern, dass es auch eine Religionsausübung gebe, wie z. B. bei den Derwischen und im Demeter-Cult, wobei ein ekstatischer Zustand und entweder Rausch oder eine ähnliche Beraubung des Bewusstseins stattfinde; allein wenn

dies auch zugegeben werden soll, so besteht die Religion doch nicht in dieser Religionsausübung, sondern in der Gesinnung des Menschen, welche ihn mit Rücksicht auf sein Gottesbewusstsein veranlasst, sich cultisch in diesen Zustand zu versetzen und seine Gesinnung dadurch zu symbolisiren, weshalb er denn auch seine Religion nicht verloren hat, wenn er wieder zu Vernunft gekommen ist, sondern sich dann nur der geschehenen Ausübung eines Cultaktes erinnert. Der Einwand würde deshalb nur unter der Bedingung gültig sein, dass man solche Leute, wie die Derwische, in bewusstem Zustande für religionslos erklärte und ihnen nur in der Haschisch-Ekstase Religion zuschreiben wollte, was doch Niemand thut. Es ist merkwürdig, dass man diese Bemerkung auch gegen den grossen Theologen Schleiermacher wenden muss; denn wenn er die Religion bloss in das Gefühl setzt und beim Hervortreten der vernünftigen Betrachtungen und der zugehörigen Handlungen schon ein Erkalten und Absterben der religiösen Innigkeit und geradezu der Religion selbst annimmt, so bekommt bei ihm die Religion doch den Charakter eines Rausches, wenn er auch kein Betäubungsmittel, wie Haschisch oder Opium, dazu gebraucht. Jedenfalls sieht man, wie wichtig das Merkmal in der Definition der Religion ist, dass die Gesinnung sich immer in allen geistigen Funktionen symbolisiren muss.

Aus diesen Untersuchungen erschliessen wir als generische Definition: Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewusstsein zugeordnet in zusammengehöriger Function von Erkenntniss, Gefühl und Handlung symbolisirt. Conclusion.

Die Merkmale, Momente oder Coordinationsglieder in dieser Definition sind Punkt für Punkt von uns erörtert und bewiesen. Zu dem Merkmal „Gesinnung“, welches das Fundament bildet, braucht nicht hinzugefügt zu werden: „des Menschen“, weil nur der Mensch eine Gesinnung in eigentlicher Bedeutung hat. Die Unbestimmtheit dieser Definition aber ist gerade Zweck, weil wir eine Gleichung wie in algebraischen Ausdrücken suchten, durch welche alle wirklichen und möglichen Fälle und Arten von Religion zusammengefasst werden sollen. Deshalb durfte für Erkenntniss, Gefühl und Handlung kein bestimmter dogmatischer, ethischer und cultischer Begriff an die Stelle rücken. Deshalb wird auch das Irreligiöse absichtlich eingeschlossen,

weil es in die Sphäre der Religion gehört; denn die imanente Negation, wie z. B. die des Atheismus, verlässt den Coordinationskreis nicht, wie deshalb ja auch das Laster der Tugend entgegengesetzt und doch zu dem Sittlichen gerechnet wird. Sobald aber die Zuordnung zum Gottesbewusstsein wegfällt, gerathen wir sofort in nicht-religiöse Kreise, z. B. bei der Gesinnung als Kameradschaft, Freundschaft, Patriotismus u. dgl.

Zweites Capitel.

Eintheilung der Religionen.

Nothwendigkeit einer Eintheilung der Religionen.

Viele halten es für eine unmögliche Unternehmung, die Religionen einzutheilen. Es gebe einmal eine grosse Menge verschiedenartiger Religionen, die zufällig hier und da entstanden wären; man könne sie allenfalls geographisch nach den Ländern, wo man sie vorfindet, ethnographisch nach den Völkern, die sich zu ihnen bekennen, und historisch nach den Zeiten, in denen sie aufkamen oder übertragen wurden, gruppiren und beschreiben, aber eine wissenschaftliche Eintheilung wäre bei einem Dinge, das von so vielen Zufälligkeiten abhängig sei, unthunlich und widersinnig.

Diese Annahme ist aber leichtfertig oder ungebildet; denn da man zu grossem Vortheil sogar die Formen der scheinbar zufälligsten Gebilde, ich meine die Wolken, eingetheilt hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass die schon Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch bestehenden grossen und festen Massen der Religionen einer Ordnung und Eintheilung zugänglich sind. Und wenn man eingesehen hat, dass die Religion überhaupt eine nothwendige Erscheinung im menschlichen Leben ist und dass sie dem Menschen ebenso charakteristisch zugehört wie die Sprache (da man den Menschen als das der Sprache oder der Religion fähige lebendige Wesen definiren und ihn dadurch sicher von allen übrigen Wesen unterscheiden kann), so folgt, dass nur Mangel an Energie in der Forschung oder ein falsch und unglücklich gewählter Standpunkt der Betrachtung verhindert hat, die natürliche und nothwendige Ordnung und Eintheilung der Religionen zu entdecken. Denn so gewiss die Dreiecke und Parallelogramme einer festen und ewigen Eintheilung unterliegen, so gewiss und ewig, unveränderlich und erschöpfend muss die Eintheilung der Religionen sein,

die an Nothwendigkeit ihres Ursprunges und Bestimmtheit ihres Wesens nicht im mindesten hinter den Formen des Raumes oder der Zahlen zurückstehen. Gäbe es überhaupt keine Möglichkeit, die Religionen wissenschaftlich einzutheilen und zu ordnen, so wäre die Religion kein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung; und da nichts in der Welt sich der wissenschaftlichen Erforschung entziehen kann, so wäre folglich die Religion überhaupt nichts in der Welt. Wir müssen daher den Verzicht auf eine wissenschaftliche Eintheilung nur als das Bewusstsein mangelnder Einsicht und als eine daraus hervorgehende Bescheidenheit auffassen, die mit der Natur der Sache und den Aufgaben der Wissenschaft nichts gemein hat.

Die genetische Eintheilung.

Nun ist man in der neuesten Zeit immer bereit, die Entstehung aller Dinge zu suchen und demgemäss auch eine genetische Erklärung und Eintheilung der Religion zu fordern.

Alle Entstehung ist aber doppelt, entweder nämlich historisch und von menschlichem Standpunkt aus zufällig, oder ewig. So z. B. ist die Entstehung unserer Kenntnisse von dem Saturnringe oder der Geographie des Mondes historisch und zufällig, da zuvor natürlich das Fernrohr erfunden werden musste; wenn wir aber die Kugel durch Umdrehung eines Halbkreises um seine Axe entstehen lassen, so ist dies eine ewige Entstehung, die von allen historischen und zufälligen Umständen unabhängig in allen Zeiten vorgestellt werden kann.

Nun haben die Darwinisten, weil sie philosophisch ungeschult waren, alle Naturformen historisch durch zufällige äussere Einflüsse erklären wollen. Diese Erklärungsweise kann aber nur richtig sein für solche Formen, welche keinen Sinn und keine innere Ordnung haben, wie z. B. für die Gebirgsformen; denn in dem Kampf um's Dasein werden etwa die krystallinischen Steincolosse durch Wasser und Eis allmählich zersprengt, durch Gletscher zerstreut, ihre durch Bindemittel verkitteten Breccien zu Conglomeraten in zufälligen Formen zusammengeballt u. s. w. Bei all solchen Formen ist aber keine zweckmässige Ordnung, kein einheitliches Zusammenwirken der physischen und chemischen Functionen zur Erhaltung eines organischen Systems wahrnehmbar, wie wir solche Ordnungen doch in den Organismen der Pflanzen und Thiere erkennen, deren Theile eine innere

Beziehung zu einander haben. Wie es deswegen lächerlich wäre, wenn man die Entstehung der Disputà von Rafael oder des Kölner Domes darwinistisch erklären wollte, so muss es noch viel mehr für unbesonnen gelten, wenn man die Organismen der Thiere und ihre Arten durch zufällige äussere Umstände, Kampf um's Dasein, Anpassung, kleine Abänderungen, Vererbung und dergleichen zu erklären versucht. Ich habe dies schon in meiner Schrift „Darwinismus und Philosophie" dargelegt, und es ist auch bisher nichts dagegen eingewandt worden.*)

*) Unter den mancherlei Recensionen, die meine Schrift erfahren, sind mir besonders zwei in der Erinnerung geblieben. Die eine rührt von einem eigentlichen Philosophen her, von Eucken in Jena (Jenaer Literaturzeitung 1878 No. 8), und ist im Wesentlichen zustimmend; die andere von dem bekannten leidenschaftlichen Darwinisten Prof. Otto Caspari (Kosmos III. Jahrgang, Heft 8 und 9). Dieser Apologet des von mir verurtheilten Standpunktes sagt S. 82: „Bei dieser Voreingenommenheit gegen den grossen Reformator der Erkenntnisskritik (Kant) ist es denn wohl verständlich, dass Teichmüller nicht in vollem Masse in sich die Erschütterungen verspürte, die, einem Erdbeben gleich, durch die Schriften Darwins erzeugt wurden." Obgleich dies ein Vorwurf gegen mich sein soll, räume ich die Thatsache gern ein; ich bedurfte diese Erschütterung eben nicht, weil ich den natürlichen Tendenzen der Untersuchungen, die Darwin ausführte, nie einen blinden Widerstand entgegengesetzt, sondern sie immer getheilt hatte. Wer nicht schläft, braucht also auch nicht geweckt zu werden. — Gegen meinen Standpunkt, den Caspari als Eleatismus und Dogmatismus bezeichnet und darum unannehmbar findet, weil dabei feste Gesetze und eine absolute Teleologie in der Welt herrschten, macht er nun seinerseits den Darwinismus als einen Heraklitismus und Empirismus geltend, weil er „eine real fortstrebende ewige Zeit" (S. 166) liebe und „für die grosse Welttragödie" (S. 171) „tausende von kleinen Missbildungen und das übergrosse Heer von Uebeln" brauche und eine „Werde- und Veränderungslehre" haben wolle, damit „das sogenannte Ganze (der Welt) niemals völlig abgeschlossen und absolut ganz" sei (S. 173). Caspari erkennt mir dabei die Ehre zu, von allen Gegnern des Darwinismus die consequenteste Theorie aufgestellt zu haben: „Es sind in der Literatur seit zwanzig Jahren neben der Darwin'schen Transmutations- und Selektionslehre sehr viele Umbildungslehren aufgetaucht, die der von Teichmüller aufgestellten mehr oder weniger ähnlich sind; dennoch muss zugestanden werden, dass eine consequentere Lehre über Umformung auf Grund von einigen Urtypen und auf Grund einer ewig herrschenden und planmässig lenkenden Uridee nicht erfunden werden konnte." (S. 171). Auf dieses aufrichtige Bekenntniss kann ich nur meinerseits erwidern, dass mir, weil ich das Darwin'sche Erdbeben nicht mit erlebt habe, alle diese Bestrebungen von Darwin, Häckel, Caspari, Rauber u. A. durchaus erwünscht sind und dass ich den ganzen Standpunkt vollkommen anerkenne als das nämlich,

Wenn nun die Religionen bloss aus irrigen Meinungen, krankhaften Gefühlen und absurden Gebräuchen beständen, so könnte freilich die darwinistische Ableitung aus zufälligen äusseren Umständen die allein berechtigte sein. Wenn wir aber sehen, dass die Formen der Religionen und ihre wesentlichen Charaktere sich bei allen Völkern und in allen Zeiten und auch bei allen einzelnen Individuen in gesetzmässiger und constanter Weise wiederholen, so ist von vornherein anzunehmen, dass ihre Formen auf den wesentlichen und allgemeinen Functionen

wofür er sich giebt, als Empirismus, d. h. als Versuch, möglichst viel Erfahrungen zu machen und perspectivisch die Linien der Naturformen zu überblicken. Nur darf sich dieses durchaus berechtigte Streben nicht Theorie und Philosophie nennen, wovon es sich doch gerade abwendet. Wenn einer auf Reisen geht, kann er nicht zugleich in der Heimath bleiben. — Darum kann von einer Widerlegung meiner Philosophie oder auch nur von einer Einwendung gegen dieselbe in Caspari's Recension gar keine Rede sein; denn Begriffe können nur durch Begriffe widerlegt werden; bei Caspari sind aber alle Begriffe wie Zeit, Causalität, Zufall, Ganzes, Relativ, Absolut, Gesetz u. s. w. nur nach dem Sprachgebrauch aufgenommen und wie ein tumultuarischer Volkshaufen gegen ein geordnetes Heer bloss durch Murren in Bewegung gesetzt. Jede Analyse jedes beliebigen Begriffs, den Caspari verwendet, würde aber sofort zeigen, dass im Denken alles fest ist, Identitätsgesetz, Satz des Grundes, Methode des Begreifens u. s. w. Mithin ist absolute Veränderung und allgemeines Werden ein nicht zu denkender Gedanke, eine blosse Einbildung. Denn selbst wenn das, was wir heute für wahr halten, in hundert oder tausend Jahren nicht mehr wahr sein sollte, so bliebe doch der Gegensatz von Wahr und Falsch ganz unveränderlich fest und ebenso der Gegensatz von Ruhe und Veränderung, Zweck und Zufall u. s. w. Mit einem einzigen festen Begriff sind aber sogleich mindestens zwei feste Beziehungspunkte gegeben, mit jedem von beiden wieder je zwei und so fort, bis mit einem Schlage für den Denkenden das Ganze der Welt überhaupt feststeht. Wer aber ein so grosser Freund der Veränderung ist, dass er alle Begriffe wie alle Dinge in's Werden und Fliessen bringen will, der wird also auch den Begriff der Wahrheit zur Veränderung treiben müssen und damit also nicht bloss seine eigene bisher für wahr gehaltene Ueberzeugung aufgeben und als falsch erkennen, sondern überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Wahr und Falsch machen, also auf Wissenschaft verzichten. Ebenso wird er die Veränderung zur Veränderung, d. h. zur Ruhe treiben und zwar nicht bloss die Dinge, bei denen das ja allerdings vorübergehend immer so erscheint, sondern auch die Begriffe, so dass er sich also mit der sich verändernden Veränderung zur Ruhe setzt und seine frühere Theorie widerlegt. Kurz von Philosophie ist bei Caspari und den Darwinisten keine Rede; die blosse Empirie als ein Forschungsversuch wird aber von jedem Philosophen immer gutgeheissen und anerkannt werden.

der menschlichen Seele beruhen, und mithin muss wie bei den Formen der Parallelogramme und der Winkel eine transcendentale und apriorische Eintheilung nicht bloss möglich, sondern auch nothwendig sein.

Eine mittelbare Confirmation dieses Resultates können wir auch daraus entnehmen, dass in der That alle Versuche einer bloss historischen Ableitung und Eintheilung der Religionen euhemeristischer Art oder auf inductiver Grundlage und nach den Stufen der Culturentwickelung, oder wie man es nennen möchte, bisher verunglückt sind. Die bloss geschichtliche Betrachtung kann eben nur die Thatsachen constatiren, aber weder ein Eintheilungsprincip, noch einen hinreichenden Grund für die verschiedenen Arten der Religion und ihre Zahl ausfindig machen, noch auch einen Massstab darbieten, um den Werth derselben abzumessen.*)

Die speculative Eintheilung.

Alles dies muss eine speculative Eintheilung leisten oder als unreif und ungenügend verurtheilt werden, um endlich derjenigen Speculation Platz zu machen, die ohne alle Schwierigkeiten die Frage lösen kann.

Ueber O. Pfleiderer's Eintheilung.

*) Den neuesten Versuch einer Eintheilung der Religionen hat O. Pfleiderer gemacht. Er hebt in seiner „Genetisch-speculativen Religionsphilosophie“ 1884 (G. Reimer) mit Recht hervor, dass Sagengeschichte, Sprachvergleichung und Ethnologie nicht im Stande sind, uns den Ursprung der Religion zu erklären, weil wir einer Deutung der Thatsachen bedürfen und daher die Psychologie und also überhaupt die Philosophie in erster Linie für dieses Problem in Anspruch nehmen müssen. Allein im weiteren Fortgang seines Werkes begnügt sich O. Pfleiderer doch mit einer nur historischeu Gruppirung der Religionen, die er unter den Titeln: 1. Anfänge der Religion, 2. Indogermanische Religion (Inder, Perser, Germanen, Griechen, Römer), 3. Semiten (Juden, Islam), 4. Christenthum behandelt. Dabei liegt kein psychologisches oder metaphysisches Eintheilungsprincip zu Grunde, was ja auch unmöglich wäre, da die verschiedenen Völker nicht bestimmten Oertern in dem Organismus der Seele oder in dem System der Begriffe entsprechen können. Auch die Behandlung der einzelnen Religionsgruppen ist von Pfleiderer nicht so durchgeführt, dass man etwa schliesslich immer zu einem festformulirten Religionstypus gelangte, sondern wir begegnen vielmehr nur einer anmuthigen und kritischen Zusammenfassung aller bisherigen positiven Forschungsarbeit, sowie an mehreren Stellen sehr interessanten eigenen Forschungsresultaten des Verfassers. Im Ganzen also ist diese jüngste bedeutende Arbeit ein Zeichen, dass man bis jetzt noch keine Eintheilung der Religionen finden und kein Eintheilungsprincip aufstellen konnte, dass mithin eine grosse Lücke in der Religionsphilosophie besteht und ihrer Ausfüllung harrt.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Nun muss jede Eintheilung auf das Wesen der Sache, welches in der Definition formulirt wird, zurückgehen, sofern nicht eine äusserliche, also zufällige Anordnung, sondern eine wesentliche, also nothwendige und naturgemässe Gliederung erreicht werden soll. Wesentlich für die Religion war aber die Bethätigung der dem Gottesbewusstsein zugeordneten Gesinnung durch Handlung, Gefühl und Erkenntniss, und es müssen daher zuerst diese geistigen Manifestationen nach ihrer Brauchbarkeit für ein Eintheilungsprincip untersucht werden.

Da nun die Handlung als religiöse nur insofern erscheint, als sie aus einer gewissen Vorstellung von göttlichen Dingen und aus einem damit in Zusammenhang stehenden Gefühle hervorgeht, so kann das Element der Handlung in der Religion nur als zweiter Hand und abhängig gelten, obgleich es allerdings charakteristisch (proprium) und von dem Specifischen unabtrennlich sein mag. Wir dürfen daher zwar nicht bestreiten, dass sich eine richtige und natürliche Eintheilung der Religionen aus dem Eintheilungsgrunde der religiösen Handlungen ableiten lassen könne, müssen jedoch behaupten, dass eine solche Eintheilung, wenn sie versucht und gelungen wäre, nur als Confirmation für die Richtigkeit einer anderen vorhergehenden gelten könne, die aus der ursprünglichen Coordination von Gefühl und Gotteserkenntniss stammt, wodurch in erster Linie alle Religion bestimmt wird.

Wenn wir aber nun wieder diese beiden wesentlichen Elemente prüfen, so möchte zunächst das W o l l e n oder G e f ü h l als der eigentliche Sitz der Religion erscheinen, dagegen das zugehörige Wissen, worin die Gotteserkenntniss liegt, nur als Beziehungspunkt; denn Niemand wird etwa blosse Erkenntnisse und Begriffe, die schulmässig definirt, discutirt und demonstrirt werden können, auch wenn sie sich auf Gott und göttliche Dinge beziehen, für Religion halten. Dagegen gilt das Gefühl überall, wo es auftritt, sofort selbst als Religion, wenn es sich nur auf Gott und göttliche Dinge bezieht, ohne dass diese Dinge einer schärferen, schulmässigen Fassung bedürften. Es scheint daher, als wenn die Eintheilung der Religion am Wissenschaftlichsten zum fundamentum divisionis das Gefühl selbst nehmen müsste. Allein zwei Gründe stehen entgegen. Erstens nämlich ist das Gefühl seinem Wesen nach keine Erkenntniss und kann

deshalb auch nur durch Zeichen (semiotisch) oder durch gewisse dem Gefühl selbst heterogene Beziehungen für die Erkenntniss dargestellt werden. Und zweitens kann das Gefühl nur dann als ein religiöses gelten, wenn es in Beziehung zu einer bestimmten Gottesvorstellung entsprungen ist. Lassen wir diese Beziehung weg, so giebt es keinen Grund mehr, die Gefühle zu unterscheiden, und einige als weltlich, andere als religiös zu bezeichnen.

Mithin bleibt nichts übrig als das Element der Erkenntniss, welches zum richtigen Eintheilungsprincip der Religion gebraucht werden könnte. Da diese Erkenntniss aber nicht selbst die Religion ausmacht, so muss ihr entsprechend immer ein bestimmtes Gefühl als zugeordnet nachgewiesen werden, mit welchem zusammengenommen sie erst eine bestimmt charakterisirende Art des religiösen Geistes ausmachen kann, ebenso wie auch bestimmt zugehörige Handlungen als charakteristisch für jede gefundene Religionsform anzugeben sind.

Der Eintheilungsgrund in dem Gottesbewusstsein.

Wenn wir die Gotteserkenntniss selbst als Eintheilungsgrund, der also wiederum eingetheilt werden muss, betrachten, so ist klar, dass die Frage zunächst an das Tribunal der Metaphysik verwiesen werden muss. Diese Bestimmung des Forums für unsere Frage könnte vielleicht bezweifelt werden; denn es ist ja für die Eintheilung selbst gleichgültig, ob das Gottesbewusstsein in der Form strenger Begriffe mit sicherer Ableitung auftritt, oder ob es in dem wärmeren und dunstreicheren Elemente des Volksglaubens athmet. Immer ist für uns bei aller Betrachtung der Religion nur das Specifische des theologischen Bewusstseins massgebend, und wir können aus dem Volksglauben meistens ohne grosse Schwierigkeit die verdunkelnden Nebenvorstellungen absondern und die bildliche Ausdrucksweise in ihren eigentlichen Sinn übersetzen; denn die speculative Vernunft, aus welcher alle Gotteserkenntniss herstammt, ist gar nicht an Gelehrsamkeit gebunden, sondern kann in jedem selbständigen Kopfe mit den einfachsten Ausdrücken ihre Schauungen darlegen, wenn sie freilich auch für die Anerkennung ihres Werthes eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den bisherigen metaphysischen Lehren bedarf. Wenn wir deshalb hier die Metaphysik anrufen, so soll unsre Frage damit nicht etwa aus der Region des Volksglaubens

weggeführt und bloss den trockenen Disputirübungen der Schule übergeben werden, sondern ich will damit nur erklären, dass das Gottesbewusstsein in den Völkern überhaupt ihre metaphysische Vernunft ist und daher für die Gelehrten am Kürzesten und Bequemsten in den speculativen Begriffen der Metaphysik ausgedrückt werden kann.

Ich trete hiermit natürlich den Comte'schen und verwandten modernen Auffassungen entgegen, die aber auch keine irgend beachtenswerthe philosophische Begabung ihrer Besitzer an den Tag legen; denn die Metaphysik ist eine ebenso natürliche Thätigkeit der Vernunft, wie das Sehen für das Auge und das Hören für das Ohr; es kann deshalb einem Philosophen nur wunderlich vorkommen, wenn Jemand wie Comte behauptet, dass es eine Zeit gegeben habe vor der Metaphysik und dass eine Zeit nach der Metaphysik mit der Morgenröthe des Positivismus angebrochen sei; denn solche Zeiten hat es nie gegeben. Sollte aber der Positivismus, der ein blosser Skepticismus, d. h. ein Bewusstsein persönlicher Unfähigkeit ist, die Morgenröthe der neuen Zeit bilden, so müsste der Zeitordnung entsprechend bald die Sonne wieder aufgehen und sich also eine neue Metaphysik ausbilden, damit die Menschheit nicht in dem Schatten einer geistarmen Dämmerungswelt lichtscheu verkümmere.

Der Positivismus ist aber nicht etwa zu tadeln; er bezeugt vielmehr die Wahrheit, dass die früheren metaphysischen Systeme in der That vor der Kritik nicht bestanden und noch keine neue Grundlegung mit der Kraft überzeugender Wahrheit hervorgetreten war. Darum konnte auch die bisherige Philosophie die richtige Eintheilung des Gottesbewusstseins nicht finden, weil sie über die Natur des Seins sich nicht berathen und mit Einschluss von Kant, Herbart, Hegel, Krause, Lotze und wen man von den Modernen noch nennen möchte, sich immer an die Begriffe der griechischen Philosophie bewusst oder unbewusst angeschlossen hat. Es bleibt uns also nichts übrig, als positivistische Resignation oder ein neuer Versuch. In meiner Grundlegung der Metaphysik habe ich nun den einfachen und natürlichen Weg in speculativen Begriffen beschrieben, auf welchem die Idee des Seins in der Menschheit unbefangen gewonnen ist und dadurch die Möglichkeit einer neuen Weltbetrachtung erwiesen, die gerade mit der christlichen überall zusammentrifft.

Ich lasse hier aber die kritische Erörterung der früheren Auffassungen bei Seite und gebe, indem ich auf meine Metaphysik dafür verweise, jetzt nur die positive Eintheilung des Gottesbewusstseins. Dieses darf jedoch nicht allein auf die wahre Metaphysik bezogen werden, weil man sonst nur eine einzige Religion, nämlich die wahre Religion des Christenthums erhalten würde. Um die einseitigen und falschen Religionsformen mit zu umfassen, muss man auch die zugehörige Metaphysik hinzunehmen. Demgemäss gehen wir von dem Gedanken aus, dass zuerst unmöglich in der Menschheit ein Interesse vorhanden sein konnte, das Sein und Wesen aller Dinge wissenschaftlich zu erkennen und Gott als das Seiende an sich zu bestimmen. Vielmehr musste alle Nachforschung nach den Ursachen sich zuerst auf die Gegenstände unserer Leidenschaften nach Furcht und Hoffnung und später auf die sittlichen Gefühle beziehen, welche den Menschen beseelen, wenn er als erscheinende Persönlichkeit unter anderen seines Gleichen handelt. Mithin hatte der Mensch zuerst mit der scheinbaren Welt zu thun und musste deshalb alle Ursachen und also auch den Gott als Gegenstände bestimmter oder unbestimmter Art in diese Welt versetzen und von sich unterscheiden und sich gegenüberstellen, d. h. projiciren. Darum nenne ich die unterste Stufe der Religion, auf welcher der Mensch den Gott (welchen er glaubt, fürchtet und verehrt) von sich dem Subject als ein äusserliches Object abtrennt, projectivische Religion.

Später aber wird die Metaphysik kritisch und es stellt sich heraus, dass der geglaubte Gott als Object eines glaubenden oder erkennenden Subjects von diesem Subject unabtrennlich ist als ein Subject-Object. Dadurch entstehen die pantheistischen Religionen.

Beide Formen des Gottesbewusstseins gehören aber einer unreifen Metaphysik an, die erste der naiven, die zweite der einseitig subjectiven. Darum erhob sich siegreich über sie das Christenthum, welches das ganze menschliche Bewusstsein umfasste und dadurch die Begriffe von Wesen (Substanz), Sein, Zeit und Ewigkeit, Erkennen, Object und Subject in einer neuen und wahren Gestalt ausprägte, wodurch die Stellung des Menschen als selbständiger Persönlichkeit Gott gegenüber ohne projectivischen

Schein und ohne pantheistische Verflüchtigung mit einem Mal verständlich wurde.

So haben wir ausser dem Christenthum nur zwei specifisch verschiedene Religionstypen. Diese lassen sich aber nach a priori erkennbaren Eintheilungsgründen wieder in mehrere Gattungen scheiden, von denen eine jede ein specifisch bestimmtes System von zusammengehörigen Elementen bildet.

1) Die projectivische Theologie.

Da nämlich von dem Religiösen das Gottesbewusstsein nicht in wissenschaftlichem Interesse ausgebildet wird, sondern der Gott vielmehr immer nur die Coordinate für die Gesinnung des Menschen ausmacht, der diesem Bewusstsein gemäss denkt, fühlt und handelt, so kann es auch keine projectivische Religion geben, die bloss unserem Gefühl für das Wahre entspräche, d. h. worin der Geist bloss als Object schlechthin, als das Sein und Wesen der Dinge betrachtet würde; denn eine solche Theologie würde gegen die Hypothesis sein, sofern sie nur in Coordination zu dem Erkenntnissvermögen, aber nicht zu der Gesinnung stände, die das persönliche Verhalten des Menschen zu einem solchen Wesen ausdrückt. Also giebt es keine projectivische Theologie, die bloss dem Gefühl der Wahrheit coordinirt wäre.

Demgemäss bleiben, da die Theologie vielmehr selbst die dem Gefühl der Wahrheit entsprechende Erkenntnissleistung bildet, nur zwei Gattungen von projectivischer Religion möglich, nämlich erstens dasjenige Gottesbewusstsein, welches die Coordinate für unser der bewegenden und handelnden Function zugeordnetes Gefühl bildet, und zweitens dasjenige, welches dem Gefühl als Gefühl, d. h. dem der Ordnung der geistigen Functionen selbst zugeordneten Gefühle entspricht.

Durch die Bewegung und Handlung sind wir mit der Aussenwelt verflochten und haben dadurch unsere Existenz oder unseren Tod, Gesundheit oder Krankheit, Besitz oder Verlust, Nahrung oder Noth, Gelingen oder Misslingen, Glück oder Unglück, Ehre oder Schande, Freiheit oder Knechtschaft, und alles dies auch wieder in Bezug auf jedes Ding und jede Person, die wir besitzen. Da nun all dieses unser Gefühl zunächst nur nach der negativen Seite erregt, so entspricht diesem Gottesbewusstsein die Furcht, und ich nenne deshalb die zugehörige Religion die Religion der Furcht.

Wenn wir aber dies ganze Gebiet eliminiren, so bleibt als Coordinate für das Gottesbewusstsein nur das Gefühl als Gefühl schlechthin übrig, d. h. die Ordnung der geistigen Functionen selbst abgesehen von einem bestimmten Inhalt. Diese Ordnung und die entsprechende Unordnung hat sich coordinirt immer den Begriff des Gesetzes oder des Rechtes, des Guten und Heiligen und umgekehrt den Begriff der Sünde und Gesetzesübertretung. Da nun auch hier das Positive nicht zum Bewusstsein kommt ohne vorherige Empfindung des Negativen, so muss das Gottesbewusstsein in seiner Zuordnung zur Gesinnung des Menschen hier eine Religion der Sünde oder Rechtsreligion bilden. Das Gesetz wird darin aber projectivisch gefasst, indem der Grund und das Wesen dieser Ordnung mit seinem zugehörigen Gefühl unerkannt bleibt.

Eine dritte Gattung ist nicht möglich, weil der Mensch nicht mehr geistige Functionen als drei besitzt, welche durch die Eintheilung erschöpft sind. Dieser apriorischen Eintheilung entspricht aber die historische Wirklichkeit niemals völlig, da die Functionen zusammenwirken und höhere Stufen schon bemerklich werden, wenn auch die Masse der Gläubigen noch auf der niederen Stufe steht, so dass die Wirklichkeit lauter unreine Formen enthalten muss, deren Elemente, Mischungsverhältnisse und Werthbestimmungen aber nur durch die a priori vollzogene Eintheilung verständlich werden können.

2. Die pantheistischen Religionen.

Den Uebergang zu einem zweiten Typus von Religionen bildet nun der Atheismus, der den ungebildeten Gährungszustand des Bewusstseins enthält, in welchem die frühere Auffassungsweise der Welt sich zerstört, die neue aber noch nicht geordnet ist. Der Atheist hat deshalb nur das Geschäft des Schinders und im besten Fall des Richters, der den Delinquenten zum Tode verurtheilt. Der Atheismus heisst deshalb Skepticismus, Kriticismus, Positivismus, Empirismus, wenn noch keine höhere Form eines gebildeten Bewusstseins gewonnen ist; als relativer Atheismus aber muss jeder höhere Standpunkt dem niederen projectivischen gegenüber erscheinen, weil er die aussen stehenden Götter wegnimmt, weshalb die Kirchenväter dem Heidenthum gegenüber einen atheistischen Anstrich hatten und auch die allgemeinen Mittel des Atheismus, z. B. Spott und Hohn, anwendeten.

Der neue Typus des religiösen Bewusstseins besteht aber in der Ueberführung des projectivischen Objects in das Subject. In dem Pantheismus nimmt der Geist seine Geburt, den Gott, in sich zurück, und es ist daher der Gott unser Geist selbst. Da der Geist aber in drei Thätigkeitsformen sich offenbart, so lassen sich a priori drei Gattungen der pantheistischen Religion construiren, jenachdem jede dieser Thätigkeitsformen zur Hauptsache und die andern beiden entsprechend zu Nebensachen oder dienenden Begleitern gemacht werden.

Der Pantheismus der That oder Handlung erstens lässt sich aber wieder in verschiedene Arten a priori zerlegen, weil das bewegende Vermögen des Geistes verschiedene a priori erkennbare Gebiete bildet, in welchen die Bewegung einen specifisch verschiedenen Charakter besitzt. Diese Division ist an ihrem Orte zu vollziehen.

Der Pantheismus des Gefühls dagegen ist seiner Natur nach einartig, weil die Unterschiede des Gefühls sich nur durch Ausbildung der handelnden Function oder der Erkenntniss entwickeln könnten, welche aber gerade in das Gefühl verschwinden sollen.

Der Pantheismus der Erkenntniss endlich ist auch einartig, weil es zwar mehr oder weniger verschiedene idealistische Auffassungen Gottes geben kann, das specifisch Religiöse dabei aber immer das Gefühl für das Subject-Object bleibt, welches durch die Denkbewegung als gegenwärtiger göttlicher Geist vorhanden ist.

Ausser diesen drei reinen Gattungen kann es keine andere mehr geben; die bei den Menschen vorgefundenen pantheistischen Religionszustände werden aber immerhin durch mancherlei Mischungen viele Nuancen enthalten, welche für die Wissenschaft von wenig, für die persönliche Annehmlichkeit jedoch von grosser Wichtigkeit sind.

3. Das Christenthum.

In dem Pantheismus ist mit Recht der projectivische Gott aus den Wolken abgeholt, um in die That, das Herz und den denkenden Geist des Menschen einzukehren. Allein mit dem Object muss leider auch das Subject, das Ich, die Persönlichkeit abhanden kommen und transfigurirt werden, so dass schliesslich nur die Bewusstseins-Erscheinung übrig bleibt, d. h. die Reihe der einzelnen Akte, in

welchen das menschliche Bewusstsein bald diesen, bald jenen ideellen Inhalt umfasst. Das Verschwinden des Ich's, oder der Persönlichkeit ist für den Pantheismus ebenso specifisch, wie das Verschwinden der projectiven Aeusserlichkeit des Gottes. Es zeigt sich also, dass dem Pantheismus die Erkenntniss des selbständigen Seins fehlt; denn dem Pantheisten gilt als Sein nur die bestimmte (concrete) einzelne Bewusstseinserscheinung, oder die unbestimmte (abstracte oder ideelle) Totalität des Inhalts der Erscheinungen, welche wegen der absoluten Unbestimmtheit eingestandenermassen gleich Nichts ist.

Es muss daher eine neue Metaphysik aufgebaut werden, welche sich auf den Ursprung unserer Begriffe vom Sein wissenschaftlich besinnt und nicht so rathlos in der Sprache vorgefundene Wörter, wie Sein und Nichts, ausgiebt, ohne die Aechtheit und Gültigkeit dieser cursirenden Münzen zu prüfen. Diese neue Metaphysik bedarf aber keiner künstlichen Apparate und verwickelten Gedanken-Constructionen, sondern sie ist die einfache Philosophie der Menschheit von Anbeginn bis auf den heutigen Tag, und Jeder braucht sich nur selbst zu befragen, so kann er die wahre und natürliche Methaphysik als Antwort erhalten. Denn wer zweifelte daran, dass er selbst existirte und ein wirkliches lebendiges Wesen wäre! Welches Kind wäre nicht ebenso wie jeder noch so kluge Mann von sich selbst aus Entdecker und Bekenner der wahren metaphysischen Erkenntniss, dass seine Verwandten, Freunde und alle Personen, mit denen er verkehrt, wirkliche lebendige Wesen, „Dinge an sich“ und nicht bloss Erscheinungen in seinem Bewusstsein sind! Diese einfache Menschheitsphilosophie wird nun unsicher durch die vielen späteren Erfahrungen, und dies ist der einzige Grund, weshalb man sich in den philosophischen Fragen nicht auf das unbefangene Urtheil von Jedermann berufen kann; denn überall, wo die Gegenstände zu mannigfaltig oder unabsehbar und die Bedingungen und Hülfsmittel des Urtheils zu verwickelt werden, da tritt der einfache Mann vor dem Techniker zurück. Gleichwohl müssen die letzten und elementären Gründe aller Urtheile immer für Jedermann verständlich sein und ihre Gewissheit aus der allgemeinen Vernunft schöpfen. Aus demselben Grunde, weshalb die Philosophie technisch wird, stammen aber auch sowohl die verschiedenen und entgegengesetzten Urtheile der Techniker, als ihre zahllosen

Irrthümer. Und dasjenige System wird immer siegen, welches die Quellen der Irrthümer der anderen aufdecken kann, und wird soweit die Wahrheit treffen, als es auf die einfache Vernunft der Menschheitsmetaphysik als auf seinen letzten Grund zurückgeht und dadurch die verwickelten Phänomene zu deuten versteht.

Diesen Versuch habe ich in meiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik" unternehmen wollen. Da aber eine neue Metaphysik sich erst Bahn brechen muss durch die vielen künstlichen und einseitigen Theorien, die alle Köpfe der mehr oder weniger geschulten Gelehrten erfüllen, so muss die positive Darstellung mit einem lebhaften Gefecht nach allen Seiten, d. h. mit Kritik beginnen. Deshalb habe ich die Quellen der Irrthümer der früheren Metaphysik aufgedeckt; ich habe gezeigt, dass wir nicht in der Weise von Xenophanes und Platon von dem Begriff der Zeit ausgehen dürfen, um in dem ideellen Inhalte des Bewusstseins das Immerbleibende dem Wechselnden gegenüber als das Wahrhaftseiende zu bestimmen; nicht in der Weise des Aristoteles ein Anschauungsbild zum Modell nehmen dürfen, um an ihm, wie an dem Bilde vom Ochsen und seiner Farbe, Substanz und Accidenz kennen zu lernen; endlich auch nicht wie Fichte und Hegel das Wissen und den Erkenntnissprocess als Grundlage brauchen dürfen, um von dieser einseitigen Function aus das Allgemeine (Idee) als die Substanz und das Einzelne als das Accidentelle oder Scheinende und Aufzuhebende zu begreifen. Vielmehr erwies sich, dass der natürliche und exact wissenschaftliche Anfang mit dem ganzen Bewusstsein zu machen ist, in welchem wir mit Zustimmung der ganzen Menschheit das Ich als selbständiges und zeitloses Wesen antreffen, welches den Typus aller Substanzbegriffe bildet, und in welchem wir auch die realen Acte in verschiedenen Thätigkeitsformen unterscheiden, ebenso wie ihren zugehörigen ideellen Inhalt. Dadurch tritt das blosse Wissen von dem Throne zurück und stellt sich zugeordnet in die Reihe der drei geistigen Thätigkeiten.

Durch diese neue Metaphysik ist der Boden gewonnen, um den Begriff des selbständigen Wesens (Substanz) fruchtbar zu machen; denn es ergiebt sich nun die Möglichkeit, nicht bloss die bisher unlöslichen Probleme der Zeit und Bewegung aufzulösen und die Unendlichkeit der Erscheinungen perspectivisch zu

erklären, sondern auch die volle Wesenhaftigkeit und Selbständigkeit andrer Persönlichkeiten und einer ausser dem Bewusstsein liegenden Welt zu verstehen, mit der wir, obwohl sie nur in dem Bewusstsein erscheint, verkehren und deren Ordnung und Gesetzmässigkeit wir semiotisch feststellen können. Zugleich eröffnet sich durch diese Gemeinschaft der Wesen der Blick für eine weitere Fassung des Substanzbegriffes, da, wie die Akte und ihr Inhalt dem selbständigen und zeitlosen Ich zugehören, alle Wesen mit ihren Akten und ihrem ideellen Sein wiederum offenbar einem einzigen Wesen zugeordnet sind, welches jedes Wesen in seiner zeitlosen, d. h. in aller Zeit identischen Selbständigkeit lässt und sich doch, wie das Ich von seinen Akten, von allen diesen Wesen unterscheidet, und so mit eigenem, nicht summirten Bewusstsein, Kraft, Wissen und Liebe sich in aller Natur und in dem technischen System der Geschichte offenbart.

Diese neue Basis der Theologie ist aber im Christenthum schon historisch gegeben und von den Philosophen und philosophirenden Theologen nur wegen ihrer Abhängigkeit von den hellenischen Kategorien nicht begriffen. Die Philosophie des Christenthums hat daher die Aufgabe, diese falschen hellenischen Auffassungsformen bei Seite zu lassen, um von dem neuen und allgemein menschlichen Standpunkte aus das specifisch Christliche zu erkennen und das ihm zugeordnete dogmatische, ethische und cultische System zu construiren, speculativ aus den überlieferten Grundgedanken der Lehre, und philologisch und historisch aus den überlieferten Schriften und der Geschichte der Kirche. Die Philosophie des Christenthums braucht daher nicht mehr bloss apologetisch zu sein, weil die philosophischen Schulen, von welchen bisher die Angriffe gegen das Christenthum ausgingen, selbst in ihrer principiellen Unrichtigkeit sich ausgewiesen und durch ihr historisches Resultat, den Positivismus, sich ein Armuthszeugniss ausgestellt haben; es dreht sich vielmehr um einen positiven Aufbau in wissenschaftlicher Form.

Entwickelungslehre, Topik und Geschichte.

Es ist die Frage, ob die gegebene Eintheilung nicht dadurch zu verbessern sei, dass man sie zu einer Entwickelungsgeschichte im Darwinistischen oder Hegel'schen Sinne umarbeitete. Gegen solches Vorhaben muss man sich aber im Interesse der Wissenschaft energisch verwahren. Die Darwinistische von der Zeitillusion

beherrschte Entwickelungslehre zwar würde ich gleich annehmen, sobald man vorher bewiesen hätte, wie die Richtungen nach Oben und Unten sich allmählich aus den Richtungen nach Rechts und Links entwickelt hätten und welche Art der Parallelogramme zuerst vorhanden gewesen sei und die anderen Arten durch Anpassung und Vererbung hervorgebracht hätte. Da aber selbst die philosophisch nicht besonders geschulten Gelehrten einsehen, dass alles dies als sogenannte ewige Wahrheit zeitlos ist, so könnte überhaupt nur Hegel's Entwickelungstheorie in Betracht kommen, wonach die Formen als ideelle Entwickelungsstufen zwar ewige Momente des dialektischen Processes bilden, wegen der Identität des Realen und Idealen jedoch eine der logischen Ordnung entsprechende geschichtliche Abfolge beobachten, da der historische und der logische Process nach Hegel zusammenfällt. Doch diesen Irrthum Hegel's haben die Empiriker der Natur- und Geschichts-Forschung ja schon überall widerlegen können. Auch ich habe in meinen Arbeiten zur Geschichte der Begriffe an vielen Punkten im Einzelnen nachgewiesen, dass die sich einander logisch folgenden Erkenntnissstufen in der Geschichte gleichzeitig nebeneinander stehen bleiben, weil der zur Geburt gelangende Mensch die Producte der früheren Geistesentwickelung nicht erbt und mit in die Wiege bringt, sondern immer von vorn anfängt, und auch die Seelen der kommenden Geschlechter den Seelen der verflossenen Welt nicht überlegen an natürlicher Begabung sind. Aus diesem Grunde ist der Hegel'sche Versuch zu oberflächlich und kann mit der wirklichen Weltgeschichte nicht übereinstimmen, die sich auch durch die künstlichsten dialektischen Operationen nicht in den logischen Process eingliedern lässt.

Darum lege ich Werth darauf, nicht eine solche Darwinistische oder Hegel'sche Entwickelungsgeschichte, sondern eine Topik aufzustellen. Denn einerseits sind die durch die Definition und die Eintheilung gegebenen Begriffe fest bestimmte Oerter in dem Coordinatensystem der religiösen Sphäre und andererseits wird durch alle Jahrhunderte jeder Mensch nach seinen Anlagen und seiner geistigen Entwickelung immer eine religiöse Gesinnung haben, die durch den einen oder den andern dieser Oerter zu bestimmen ist, wie jedes mögliche Parallelogramm, welches gezeichnet oder vorgestellt wird, immer zu Einer

der vier Arten gehören muss. Es ist mir deshalb gar nicht verwunderlich, dass mitten im neunzehnten Jahrhundert eine Menge Christen eigentlich Gläubige der Furchtreligion und selbst Fetisch-Anbeter sind, wie andererseits dass mitten im Heidenthum umgeben von Götzendienern einzelne Religiöse lebten, die so ziemlich den Standpunkt des modernsten Pantheismus innehatten, wie deshalb ja z. B. Schelling, Hegel und Schopenhauer ihre eigentlichen Grundgedanken bei den alten Griechen oder den Indern wiederfanden, oder z. B. die modernen Positivisten, wie Laas, ihr Ebenbild in Protagoras anlachten.

Gleichwohl will ich den Gedanken einer Entwickelung nicht verwerfen, sondern vielmehr befestigen. Es ist durchaus richtig, dass die Arten der Pflanzen und Thiere auseinander stufenweise zu erklären sind und dass die grösseren Zahlen, obwohl sie zeitlos zusammen mit den kleineren in das Zahlensystem gehören, dennoch logisch aus den kleineren abfolgen, ebenso dass alle individuellen Organismen sich in einer Stufenfolge ihrer Processe entwickeln. Gleichwohl sind nicht alle Formen Stufen, sondern es giebt auch mehrere nebeneinanderstehende Formen derselben Stufe, wie ich dies in meiner Schrift „Darwinismus und Philosophie“ bewiesen habe. Darum ist zwar die Rechtsreligion eine höhere Stufe, als die Furchtreligion, der Pantheismus höher als die projectivische Religion und das Christenthum die höchste Stufe überhaupt; aber z. B. innerhalb des Pantheismus giebt es mehrere Formen, die sich nicht auseinander entwickeln, sondern gleichzeitig und gleichwerthig nebeneinander ordnen.

Es ergiebt sich hieraus, dass unsre Theorie sowohl als Entwickelungslehre, als auch als Topik aufzufassen ist, da sie, was an der Entwickelungslehre richtig ist, durchaus nicht verschmäht und nicht entbehren kann. Das Richtige kann von der Wissenschaft niemals entbehrt werden. Zu diesen beiden Auffassungsweisen wird dann aber noch ein dritter Gesichtspunkt hinzukommen, nämlich die geschichtliche Betrachtung. Soweit freilich als sich die Entwickelungslehre mit der Geschichte verquickt, verwerfe ich solche Geschichte als ungeschichtlich, da es sich zeigt, dass alle die Oerter oder systematisch bestimmten Grundformen der religiösen Gesinnung sich in allen Jahrhunderten wiederholen, ebenso wie die blonden und brünetten Menschen, die Kurzsichtigen und Weitsichtigen, die Phlegmatiker und die

Choleriker u. s. w. Was die positivistische Culturgeschichte betrifft, so ist das Statistische darin von Interesse, und gewisse Gleichförmigkeiten der Stimmungen und Vorstellungsweisen in den verschiedenen Jahrhunderten sind ja beachtenswerth; aber es fehlt allen diesen Geisteshistorikern eine philosophische Schulung, da sie mit lauter unbestimmten Begriffen arbeiten und deshalb die gröbsten Fehler machen. Es giebt auch weder eine Volksseele, noch nur einmal eine Familienseele und keine Kirchenseele. Trotz aller Bedingungen, die wie Schule, Kirche, Zeitungen und Geselligkeit eine gewisse Gleichförmigkeit des Seelenlebens hervorbringen, bleibt immer constant die individuelle Differenz der Anlage und die individuelle Verschiedenheit der Arbeit. Man vergisst eben, dass die Seelen nicht Producte von Producten und Erscheinungen von Erscheinungen sind, sondern die wirklichen, selbständigen Wesen und zeitlosen Träger aller Erscheinungen.

Darum muss an die Stelle dieser eitlen und phänomenologischen Geschichtsbetrachtung die ächte Geschichte treten, wie sie das Christenthum zuerst erkannt hat, wonach das Ganze in einen providentiellen Blick zusammengefasst und als ein technisches System betrachtet wird. In diesem System oder Drama, wie der Alexandriner Clemens es nennt, hat jede Seele als Actor eine bleibende Rolle, ist von Ewigkeit ersehen und wird bis in Ewigkeit mitspielen. Die Geschichtsbetrachtung wird aber nicht munkeln von Dingen, die verborgen sind, sondern nur das Offenbare hervorheben und die Gesetze zu finden suchen; das Uebrige aber, was von unserem perspectivischen Standpunkt aus nothwendig unübersehbar und verborgen bleibt, wird sie nicht verrathen; denn nur ein Narr sagt, was er nicht weiss. Die Bedeutung der geschichtlichen Betrachtung ist aber erst durch das Christenthum erkannt, in welchem der Gott selbst geschichtlich wird und durch welches zuerst, als durch eine neue und wahre Metaphysik, die Persönlichkeiten als die wirklichen Wesen und als die Träger des geschichtlichen Lebens offenbar geworden sind.

Zweiter Theil.

Projectivische Religionen.

Zweiter Theil.

Projectivische Religionen.

Die projectivischen Religionen.

Der Mensch gelangt sehr früh zum Bewusstsein seines Ichs, so früh, dass wir keine Zeit anzugeben wüssten, wann dies Bewusstsein nicht vorhanden wäre. Alles, was wir über diese metaphysische Erkenntniss in Bezug auf die Zeit ihres Ursprungs zu sagen wissen, kann sich nur um die Klarheit und Wissenschaftlichkeit dieser Erkenntniss drehen, nicht aber um das Bewusstsein selbst. Darum giebt es auch, wenn wir vom Einzelnen absehen und in die Urgeschichte der Menschheit blicken oder die jetzt noch uncivilisirten Völker berücksichtigen, keine Epoche und keinen Zustand, in denen der Mensch ohne Selbstbewusstsein, ohne Erkenntniss seines Ichs angetroffen würde.

Coordinirt mit diesem Bewusstsein läuft dann auch die zweite metaphysische Erkenntniss des Menschen, dass es andre Menschen und andre Wesen ausser ihm giebt, die er von sich unterscheidet und mit denen er irgendwie in einen wirklichen Verkehr tritt.

In diesem Verkehr mit den Wesen ausser ihm dreht sich Alles um zwei Angeln, nämlich um das persönliche Interesse und um das Recht. Zunächst nämlich ist durch die Thatsache der Ichheit oder Persönlichkeit ein individueller Mittelpunkt gegeben, auf welchen die ganze Welt ausser ihm bezogen wird; denn da die einzelne Person nicht in völliger Selbstgenügsamkeit und Bedürfnisslosigkeit für sich dasteht, sondern durch Hunger, Durst, Liebe, Neugier, Herrschsucht und Thätigkeitstrieb überhaupt als ein blosses Glied auf den Zusammenhang mit der übrigen Welt angewiesen ist, so entsteht sofort

eine perspectivische Auffassung derselben, indem alle Dinge und Menschen für uns als nützlich oder schädlich, als Gutes oder Uebel erscheinen.

Wenn die gesellige Entwickelung der Menschen fortschreitet, so bildet sich denn auch allmählich das Bewusstsein des Rechtes aus. Da dieses moralische Bewusstsein den höheren Rang einnimmt und später in den Mittelpunkt der Lebensauffassung rückt, wollen wir hier davon nicht weiter reden.

So lange nun das Bewusstsein keine andren Beziehungspunkte verknüpft, als die unseres Ichs und der übrigen Menschen und Naturwesen nach den Gesichtspunkten des individuellen Interesses und des Rechts, so lange giebt es auch keine Spur von Religion. Sobald aber wegen der Vernunftanlage des Menschen als neuer Beziehungspunkt noch der Gott auftritt, so entspringt sofort eine religiöse Stimmung, ein religiöses Handeln, kurz die Religion.

Ein Gott aber kann nicht als einzelnes Wesen dem Menschen als einzelnem Wesen sinnenfällig gegenübertreten, sondern muss zunächst nur als eine Vorstellung oder Auffassungsweise in dem Bewusstsein des Menschen vorkommen. Wie der ungebildete Mensch aber seine Bilder von Erde und Meer, von Himmel und Wolken, von Menschen, Thieren und Pflanzen ohne Umstände nach Aussen wirft und sich von allen diesen Dingen wirklich umgeben glaubt, obgleich alle diese Bilder nur in seinem Bewusstsein vorhanden sind und sonst nirgends, so projicirt er auch seine Gottesvorstellung nach Aussen und erschafft sich dadurch einen Gott ausserhalb der übrigen Welt der einzelnen Wesen. Aus diesem Grunde nenne ich diese erste Stufe der Religion und Theologie projectivisch, weil bei derselben noch keine Kritik der Vernunft und Erkenntniss vorhanden ist, sondern das ganze Seelenleben nur nach den unmittelbaren und natürlichen Beziehungsweisen der Vorstellungen, Thätigkeiten und Gefühle abläuft.

Da es sich auf dieser Vorstufe nun nothwendig um zwei Mittelpunkte dreht, um das Interesse und das Recht, so werden wir auch zwei verschiedene Religionen zu studiren haben. Ich will aber gleich nachdrücklich hervorheben, dass wir Höhergebildete uns nicht etwa in den Sinn kommen lassen dürfen, diese beiden projectivischen Religionen wären bloss eine Antiquität

und gehörten nur der Urzeit oder den mehr oder weniger rohen Anfängen der Cultur an, ohne für uns ein anderes Interesse als das der Curiosität hervorzurufen; nein jeder von uns ist auch ein solcher Urmensch und hat in sich auch die rohen Anfänge der Cultur behalten. Wie wir das Alterthum nur begreifen, sofern wir das Aehnliche in uns selber erkennen, so soll auch jeder von uns sich nur sagen: de te fabula narrat; denn nach Abzug der alterthümlichen Vorstellungen von Natur und Himmel bleibt als Rest und Essenz immer dasjenige übrig, was jeder in's Leben kommende Mensch immer von Neuem in seinem Busen findet, weil es das Herz des Menschen selber ist.

I. Die Religion der Furcht.

Erstes Kapitel.

Die Ethik der Religion der Furcht.

§. 1. Apriorische Methode. Wenn wir nun die erste und älteste Religion der Menschen erforschen wollen, so wird es uns nicht mehr einfallen, womöglich die prähistorischen Denkmäler zu untersuchen; wir werden auch nicht mehr zu den Hottentotten und Malaien gehen, um ihre sonderbaren Gebete aufzuzeichnen und ihre seltsamen Gottesdienste zu beschreiben: dieser Weg würde wegen der endlosen Details scheinbar zu reicher Weide führen, uns aber in Wahrheit blosse Thatsachen liefern, die erst nach einer andern schon vorausgesetzten Erkenntniss gedeutet werden müssten, und wir würden daher keine Sicherheit über das Wesen der gesuchten Religion gewinnen; wir müssen einen sicherern und fruchtbarern Weg nehmen. Da die Religion nämlich immer in gewissen Handlungen erscheint, die veranlasst werden durch gewisse Gefühle oder Willensbestimmungen bei gewissen Vorstellungen über göttliche Dinge, so zeigt sich, dass die Gottesvorstellung immer in Coordination zu dem Gefühle steht. Das Gefühl ist die Coordinate der Theologie und mithin ist es specifisch, d. h. artbildend, ebenso wie die religiösen Handlungen eigenthümlich, d. h. charakteristisch sein müssen. Wegen dieser Coordination nenne ich das zugeordnete Gefühl das Motiv der Religion, weil die Gottesvorstellungen ohne dieses Gefühl blosse theoretische Betrachtungen, aber keine religiöse Gedanken sein würden, und weil nur wegen dieses Gefühls der Mensch auf die Vorstellungen in Handlungen reagirt. Mithin verlangt die Methode, die Motive der Religion psychologisch darzulegen, damit man sowohl die Arten, als die Zahl

derselben a priori erkennen könne. Erst wenn wir auf diese Weise die Arten der Religion bestimmt haben, werden wir ohne Bedenken die erfahrungsmässig bekannten Religionen zur Verdeutlichung der Begriffe als Beispiele anführen dürfen.

§ 2. Deduction des Eintheilungsprincips.

Um nun diese religiösen Motive zu finden, brauchen wir uns nicht in das inductive Studium aller möglichen Affecte psychologisch zu vertiefen, um dabei den Zweck unserer Untersuchung schliesslich aus den Augen zu verlieren. Nein, wir deduciren das Gefühl. Alle Gefühle nämlich, die der Mensch haben kann, müssen nothwendig von zweierlei Art sein. Entweder betrachtet er die Welt perspectivisch nach sich als ihrem Mittelpunkt, oder er betrachtet sie objectiv und ordnet sich selbst in das Ganze ein nach einer von ihm selbst unabhängigen Ordnung. Die erste Stellung heisst im Allgemeinen Selbstsucht, die zweite aber Sittlichkeit. Mithin müssen alle Gefühle, welche der einen oder der andern Stellung entsprechen, ihrem Wesen nach jedesmal von einem und demselben Gattungscharakter sein, und wir sind der Arbeit überhoben, erst die ganze Psychologie der Affecte abzuhandeln; da es sich für unsere Frage eben nur um den Gattungscharakter dieses Gefühls dreht, und nicht um seine Modificationen und Nüancen. Dass die selbstsüchtige Stellung des Menschen aber die erste und älteste ist und war, versteht sich von selbst, da schon eine höhere, viele perspectivische Lebenskreise umfassende Intelligenz dazu gehört, um der sittlichen Gesichtspunkte und Gefühle fähig zu werden.

§ 3. Deduction des ersten religiösen Motivs.

Die Selbstsucht ist also das allgemeine Wesen der Gefühle, die auf dem perspectivischen Standpunkt der Weltbetrachtung möglich sind. Demgemäss ist unsere Aufgabe jetzt, unter allen dahin gehörigen Gefühlen dasjenige zu deduciren, welches als Motiv der ersten Religion anzusehen ist.

Alle persönlichen Gefühle haben eine Beziehung auf die Zukunft.

Nun bezeugt sich das Gefühl oder der Wille ursprünglich und nothwendig immer im Annehmen oder Verwerfen, Beifall oder Missfallen in Bezug auf alle Objecte, die auf der Fläche des Bewusstseins auftauchen. Da der Mensch aber die Welt als ein zeitlich geordnetes Ganzes auffassen muss, so folgt, dass die Coordination seiner eigenen Functionen immer derart ist, dass

die dem persönlichen Gefühl coordinirte handelnde Function auf das Zukünftige geht und nicht auf das Gegenwärtige oder Vergangene. Niemand kann den Willen haben, etwas in der Vergangenheit herzustellen oder umzuändern. Ebensowenig ist die Gegenwart Object des persönlichen Willens oder Gefühls, da das Gegenwärtige, sobald es wahrgenommen ist, schon der vergangenen Ordnung angehört. Mithin hat der auf die Persönlichkeit bezogene Wille nur mit der Zukunft zu thun. Gleichwohl glauben die Psychologen, dass es Gefühle geben könne, die bloss der Vergangenheit gelten, z. B. die Wehmuth, die man als süssschmerzliche Erinnerung an vergangenes Glück auffasst. Hierbei wird vergessen, dass erstens die Vorstellung von Glück nur angenehm sein kann und nichts Wehmüthiges an sich hat, und dass nur durch einen zweiten Beziehungspunkt, nämlich durch den Blick in die Zukunft, wo wir das Wiederauftreten der schönen Dinge leider versagt finden, die Hemmung unserer Thätigkeit ein schmerzliches Gefühl mit sich führt. Also geht das Gefühl der Wehmuth nicht bloss auf die Vergangenheit. Ebensowenig bezieht sich z. B. die Dankbarkeit etwa bloss auf die Vergangenheit, sondern sie ist ein allgemeiner Wille, dem Wohlthäter künftig Gutes zu erweisen. Auch die Reue kehrt der schmerzlichen Erinnerung nur den Rücken zu, wendet aber ihr Antlitz immer in die Zukunft, um sich ein andermal vor dergleichen zu hüten. Ohne diese zweite Beziehung ist das Gefühl im Organismus des Seelenlebens unmöglich. Kurz alle Gefühle, welche an die Persönlichkeit anknüpfen, müssen ihrer Natur nach wegen der Coordination mit dem handelnden Vermögen nothwendig auf die Zukunft bezogen sein; denn auch die sogenannte gegenwärtige Lust und Unlust muss sofort die Bewegungstendenz auslösen, die Fortdauer der lustverursachenden Objecte zu erhalten oder das Schmerzliche abzuwenden, wie ja Jeder weiss, dass Thier und Mensch sich sofort dem Lustbringenden entgegenstrecken, wie z. B. die Katze ihren gesträubten Rücken an die krauende Hand des Menschen andrängt.

Hoffnung und Furcht.

Mithin wird sich in allen Arten der Selbstsucht nothwendig ein Element von Hoffnung und Furcht finden, d. h. eine Beziehung auf die Zukunft durch die Coordination mit unserer handelnden Function.

Hoffnung und Furcht sind aber nur zwei Ausdrücke für einen und denselben Willen; denn man fürchtet nur die Verwirklichung dessen, was man nicht liebt, und hofft nur auf das, was man liebt. Der Unterschied beider Gefühle liegt also darin, dass der Gegenstand der Liebe unter verschiedenen Umständen vorgestellt wird, wobei aber zugleich, was die Psychologen nicht beachtet haben, nothwendig eine Mischung des Vertrauenerweckenden und Misstrauenswerthen in beiden Gefühlen vorhanden sein muss. Denn die Zukunft ist allemal ungewiss und bietet für jeden nicht völlig Gedankenlosen immer verschiedene Chancen. Die eine Chance begünstigt, die andere hindert die Verwirklichung des Gegenstandes unserer Liebe; wir hoffen aber, wenn das Günstige im Uebergewichte ist, wir fürchten, wenn wir die feindlichen Ursachen vorherrschend finden. Hoffnung und Furcht durchlaufen deshalb alle Grade der Mischung von dem Zustande des Gleichgewichts bis zur vollen Verzweifelung und zur vollen Zuversicht.

Die Furcht bildet das erste religiöse Gefühl.

Die Frage ist nun, welches von beiden Gefühlen den Ursprung der Religion bildet, ob die Hoffnung, oder die Furcht? Je vollkommener die Religion ist, desto mehr sehen wir die Furcht schwinden, da die Liebe und das Vertrauen zu dem als gut erkannten Gotte die Furcht austreibt. Es wäre deshalb schon der mathematischen Analogie nach zu erwarten, dass auf der tiefsten Stufe der Religion sich auch die meiste Furcht vorfände. Allein solche Betrachtungen, bei denen wir schon ohne Beweis klug zu sein glauben, sind für Andersgesinnte nicht zwingend; wir müssen daher ohne blinde Voraussetzungen über Werth und Stufe der Religionen die Frage durch apriorische Deduction beantworten.

Zu diesem Zwecke muss untersucht werden, welches Motiv zuerst den Gedanken an einen Gott hervorgerufen hat? Nun ist die Lust und die Erwartung von lauter angenehmen Dingen nicht geeignet, überhaupt eine Thätigkeit hervorzurufen, es sei denn die, den Mund aufzumachen, um die gebratene Taube zu empfangen. Was Mensch und Thier zuerst in Bewegung setzt, ist umgekehrt der Schmerz und die Aussicht auf verderbenbringende Ereignisse, weshalb die Lotophagen von Odysseus nur durch Prügel und Zwang weggeführt werden konnten. Denn wollte man einwenden, dass Hoffnung auf Vortheile und Genüsse

doch auch Thätigkeit hervorrufe, so ist zu bemerken, dass der Hoffende das, was er hofft, noch nicht besitzt, also im Zustande des Entbehrens ist und zugleich fürchten muss, ohne seine Anstrengung das Erwünschte nicht zu erreichen. Mithin ist die verneinende Seite der Grund der Bewegung und Thätigkeit.

So lange wir nun in dem ganzen Vorstellungskreise von Lust und Schmerz, Gütern und Uebeln nur die jedesmal coordinirten Beziehungspunkte als Ursachen anerkennen, die uns für Sinn und Anschauung gegeben werden und bekannt sind, so lange wird von Religion keine Rede sein; denn wir führen ja bei jeder Lust und jedem Schmerz dieses oder jenes bekannte Ding, diese Frucht und Speise, dieses Thier, diesen Pfeil, diesen Menschen als Ursache von Leid und Lust an. Mithin ist die ganze Gegenwart, welche immer den Zusammenhang mit einzelnen Dingen der Sinnenwelt zur Vorstellung bringt, als Ursache der Religion zu eliminiren. Ebenso die Vergangenheit, weil sie nur den in Erinnerung gebliebenen Bodensatz der Gegenwart enthält. Also bleibt allein die Zukunft übrig und ihr coordinirt das Gefühl der Furcht.

Die Furcht hat die Ehre, der religiösen Entwickelung der Menschheit das Thor zu öffnen; denn da sie den Menschen an allem, was ihm lieb und werth ist, packt und ihn dadurch in alle seine vorsorgende Thätigkeit hinüberleitet, so erregt sie zugleich für seine Phantasie und seine Reflection die Vorstellung eines unbestimmten Etwas, das als mögliche zukünftige Ursache von Schaden und Leid aufgefasst wird, dem auch die früher erlittenen Schädigungen und Schmerzen zuzuschreiben wären. Die Furcht erzeugt die erste rohe Theologie; denn wir müssen hier mit einem Punkte beginnen, der die Gränzscheide von Thier und Menschheit ist. Wenn ein Hund sich vor einem Wolf, einem Menschen oder sonst einem Gegenstande fürchtet, so liegt darin nichts der Religion Aehnliches; wenn aber etwa ein Pferd in der Abenddämmerung bald nach rechts, bald nach links angstvoll blickt und vor Schauder über unbestimmte, nicht wirkliche, sondern nur in seiner Einbildungskraft erzeugte Gefahren zittert und bebt, so ist eine gewisse äusserliche Aehnlichkeit mit der Religion des Wilden nicht abzuweisen, der bei dem Anblick eines links fliegenden Vogels erschrickt, oder vor einem für unheilvoll gehaltenen, ganz unschädlichen Ruf erzittert, oder tau-

senderlei andre Dinge des Aberglaubens für todtbringend hält und demgemäss in Gemüthsbewegung geräth. Der specifische Unterschied liegt jedoch darin, dass das Thier bei den Gemüthsbewegungen und den daraus folgenden blinden Reflexthätigkeiten stehen bleibt, der Mensch aber wegen seines dem Thiere fehlenden Ichbewusstseins im Stande ist, das unbestimmte Etwas weiter auszudenken, eine Theologie daraus zu machen, und gemäss diesen Vorstellungen eine Reihe von Handlungen zu vollziehen, die keine weitere praktische Bedeutung haben, sondern als religiöse Handlungen sich bloss auf die Vorstellung seines Ichs im Verhältniss zu jenem zuerst unbestimmten und später immer bestimmter ausgedachten Gotte beziehen.

Formulirung der zugehörigen Coordinationen.

Da die Ursprünge aller Begriffe von der grössten Wichtigkeit sind, um die Bahnen des Denkens in den späteren complicirteren Formen wiederzuerkennen, so möge es gestattet sein, noch einmal genau das gewonnene Ergebniss zu formuliren. Die Furcht der Thiere ist also niemals religiös, weil sie immer entweder bloss einen sinnenfälligen Gegenstand (z. B. die Peitsche oder den Wolf) fürchten, sofern sie bei diesem in ihrer Erinnerung gebliebenen Bilde einst Schmerz empfanden, oder, wenn kein vollständiges Erinnerungsbild reproducirt wird, sondern blosse Theile oder Accidenzen eines solchen ihre Einbildungskraft erregen, doch immer mit einem gegenwärtigen bestimmten oder unbestimmten Etwas der Sinnenwelt zu thun haben und weder dieses Etwas theologisch ausbilden können, noch irgendwelche Handlungen, religiöse Ceremonien und dergl. in Bezug auf dieses Etwas vollbringen. Die Furcht des Menschen aber wird religiös, wenn sie von den bestimmten sinnlichen Veranlassungen auf eine allgemeine unbestimmte Ursache übergeht und diese durch das Selbstbewusstsein und Vernunftvermögen vermittelt werden kann. Der Vernunft gehört eben die Fähigkeit zu, die Seelenzustände, welche verflossen sind, in der Erinnerung zurückzurufen und vor dem betrachtenden Blicke festzuhalten. Dadurch können die Thätigkeiten und Affecte der Seele selbst zu Beziehungspunkten einer neuen Thätigkeit, des sogenannten Denkens werden. Durch das Denken entspringt dann sowohl die Verallgemeinerung, als die Verknüpfung der Beziehungspunkte nach dem Gesichtspunkte einer Ordnung, d. h. nach der sogenannten Causalität.

Somit kann eine vermeinte Ursache von Schaden und Leid als unbestimmtes Object der Furcht allgemein festgehalten und näher bestimmt werden und zweitens lassen sich nun im Hinblick auf einen wirklich in der Seele vorhandenen theologischen Gedanken und in Beziehung auf unser Ich auch irgendwelche specifische, d. h. religiöse Handlungen ausüben, die, wie z. B. Gebet, Opfer und dergl., mit dem ursprünglich erlittenen Leid und Schaden und seiner sinnenfälligen Ursache nichts zu thun haben, sondern in dieser Rücksicht schlechterdings unnütz sind und sich bloss auf das in dem religiösen Gedanken befindliche Object beziehen.

Zweites Capitel.

Die zugehörige Dogmatik.

§ 1. Eintheilungen des Objectes der Furcht im Erkenntnissvermögen.

Wie bei allen zusammengehörigen Dingen die Beziehungspunkte nicht ohne einander denkbar sind, so konnten wir auch bei dem Motiv der Religion nicht von dem Gegenstande oder der Ursache der Furcht absehen. Was wir aber fürchten, das sind zunächst immer sinnenfällige Dinge, welche uns entweder selbst früher Schmerz oder Schaden brachten, oder welche solchen Leidursachen ähnlich sind, z. B. einen bissigen Hund, von dem man schon eine Narbe hat, oder einen andern ihm ähnlichen. Nun fragt sich, wie wir von solchen Furchtursachen zum Gott kommen, und diese Frage ist ebenso grundlegend als anziehend.

Wir nennen die Thiere nicht religiös, obwohl sie sich fürchten. Kleine Kinder sind auch nicht religiös. Es wäre aber falsch, wenn man die Säuglinge irreligiös nennen wollte, wie Heinrich Heine witzig zu sein glaubte, wenn er sagte: „unschuldiger Atheist in der Wiege"! Denn man könnte den Hund und den Ochsen ebensogut unschuldige Atheisten nennen, was aber ebenso falsch wäre, da sie weder eine religiöse Ueberzeugung haben, noch gegen eine solche in unreligiöser Weise sich auflehnen; der Säugling und das kleine Kind ist vielmehr in einem Zustande vor der Entwickelung des religiösen und theologischen Bewusstseins, kann aber, was die Thiere nicht können, zu einem solchen Bewusstsein fortschreiten.

Erstens nach dem Gesichtspunkte der Macht.

Die Furcht ist nun allemal ein Zeugniss dafür, dass wir die Macht des gefürchteten Gegenstandes anerkennen. Bei genauer Durchmusterung dieser psychischen Vorgänge können wir aber zwei Arten derselben unterscheiden. Bei einigen furchtbaren Dingen nämlich erkennen wir den ganzen Hergang, wie sie Schaden und Schmerz

hervorbringen, weshalb wir die Grösse ihrer Macht hinreichend ermessen können und den Entschluss fassen, ihrer Machtäusserung Widerstand zu leisten, sie zu bekämpfen und auszutilgen; bei andern aber nehmen wir eine solche Grösse der Machtentfaltung wahr, dass an einen Widerstand gar nicht zu denken ist, wie z. B. bei dem Blitz, dem sturmbewegten Meere und dergl., weshalb wir ganz rathlos sind und uns waffenlos ihren Wirkungen ergeben. Obgleich das Eintheilungsprinzip hier nur das Mehr und Weniger der Macht ist, so liegt doch ein festes Princip der Messung vor, da der Mensch mit seiner Macht zum Massstab dient und nach diesem Massstab alles Andre entweder sich unterordnet, oder es sich gleichstellt, oder es als eine übergeordnete höhere Macht anerkennt. Das erstere wird ohne Furcht geringgeschätzt oder verachtet, das zweite kann wohl Furcht erregen, aber man kämpft dagegen, das dritte aber entwaffnet uns von vornherein und wir empfinden nicht bloss Furcht, sondern erkennen es zugleich als übermenschlich an.

Zweitens nach dem Gesichtspunkte der Erkennbarkeit.

Zu dieser ersten Eintheilung kommt eine zweite nach einem anderen Eintheilungsgrunde, die aber dennoch mit der ersten zusammengehört. Die Welt ausser uns wird nämlich von dem Menschen ursprünglich nach der Analogie mit dem einzigen metaphysischen Wesen, welches wir unmittelbar kennen*), d. h. mit uns selbst, als aus geistigen und persönlichen Wesen bestehend aufgefasst, die in den Naturerscheinungen sich äussern. Nun mögen immerhin im Laufe der Zeit schon manche sogenannte Dinge als leblos und seelenlos betrachtet werden; gleichwohl blieb für die ursprüngliche Menschheit immer der grössere Theil der Natur als Verkörperung seelischer Naturen übrig. Unter dieser Voraussetzung können wir nun eine zweite Eintheilung der Gegenstände der Furcht machen. Zwischen Ursache und Wirkung liegt nämlich immer eine grössere oder kleinere Kette von Zwischengliedern. Man fällt z. B. auf einen Stein und verwundet sich am Knie; der Fall ist die Ursache, und die Wirkung liegt nahe dabei. Der Wilde aber stellt den Thieren mit Netzen nach, oder trifft sie mit dem weithin fliegenden Pfeile. Hier ist zwar Netz und Pfeil die nächste Ursache, aber nicht die letzte eigentliche, die man

*) Vergl. meine „Wirkl. und scheinbare Welt" S. 129 ff.

selber wohl erkennt; es liegen also eine Menge verborgener Kettenglieder zwischen der endlichen Wirkung und dem ursächlichen Plane des Jägers. Auch lernt der Mensch bald die lauernde Hinterlist des Nächsten kennen, der nicht unmittelbar angreift, sondern von weiter Hand durch Gifte, abgeschickte Mörder und dergleichen seinen Willen ausführt. Mithin muss die Furcht in zwei Arten auseinander gehen. Die erste Art bezieht sich auf Dinge oder Personen, bei denen wir die Ursachen unmittelbar in Wirkung zu sehen glauben und nichts weiter dahinter vermuthen; bei der zweiten Art der Furcht aber wird das gegenwärtige Object für einen blossen Boten gehalten, der von einer unsichtbaren, gefährlichen Macht geschickt ist. Wenn z. B. plötzlich ein Gewitter losbricht, oder die Sonne sich verfinstert, oder ein Heuschreckenschwarm sich auf die Saaten wirft u. dergl., so weiss man die nächste Ursache dieser schlimmen Ereignisse nicht zu erkennen, setzt aber voraus, dass Jemand diese Uebel geschickt hat, indem man einen geheimen Urheber der sonst ganz unerklärlichen Ereignisse annimmt, ebenso wie man innere Krankheiten, plötzliche Todesfälle u. dergl. als Schickungen betrachtet und auf eine entfernte und verborgene Macht zurückführt.

§ 2. Deduction des ersten Gottesbegriffs.

Beide Eintheilungen treffen nun das ganze Gebiet aller Dinge, die wir fürchten, und mithin können sie combinirt werden. Demgemäss erhalten wir erstens solche Schaden- und Schmerz-verursachende Dinge, die wir uns an Macht mehr oder weniger gleich stellen und deshalb allein, oder mit Hülfe Mehrerer bekämpfen können und wollen. Bei diesen Dingen liegen Ursache und Wirkung nahe bei einander. Zweitens aber fürchtet der Mensch Dinge, die weit über seine Kräfte hinausgehende Wirkungen hervorbringen und also als übermenschliche Mächte betrachtet werden. Die Wirkungen werden dabei zugleich als geschickt von einer verborgenen, in unbekannter und unerreichbarer Region wohnhaften Ursache aufgefasst. Die Ursache aber muss drittens nach der psychologischen Metaphysik projicirt und personificirt werden. Es ist ersichtlich, dass hierdurch die psychologische Geburt des Gottes vollbracht ist; denn die erste Theologie der Menschen kennt nur einen übermenschlichen, verborgenen und gefährlichen Geist als Gott.

Gott ein böser Geist ohne alle Moralität.

Da wir auf den höheren Stufen der Religion überall den Gott auch als Vertreter des Rechts und der Moralität antreffen, so ist die Frage natürlich, ob nicht die ursprüngliche Gottheit der Menschen schon irgendwelche moralische Eigenschaft besessen habe. Allein auch der schnellste Blick auf die Geburtsstätte dieses Gottes genügt, um uns schon hinreichend zu überzeugen, dass es nur Schmerz und Schaden gewesen sind, welche uns einen verborgenen, machtvollen Beziehungsgrund dafür in das Unbekannte projiciren liessen. Genauer betrachtet zeigt sich der Gott dementsprechend als böse, aber nicht als moralisch böse, weil von Moralität ursprünglich überhaupt nicht die Rede sein kann, sondern bloss als Urheber von Uebeln. Wenn es dem Menschen gut geht, so nimmt er alles gedankenlos hin, wie er es findet; wenn er sich aber in Gefahr und Unglück verwickelt sieht, so spürt er nach den Ursachen, um sich zu wehren, oder muss dafür, wenn er keinen sinnenfälligen Urheber entdecken kann, eine geheimnissvolle ihm ungünstige Macht annehmen, welche ihm das Unheil schickt und ihn mit unsichtbaren Mittelgliedern umgarnt. Die Religion der Furcht hat nothwendig einen bösen Gott.*)

§ 3. Die Zahl der Götter.

Man ist immer für die Frage sehr interessirt gewesen, ob die ursprüngliche Religion sich als polytheistisch oder monotheistisch erweisen würde. Nach unserer Ableitung dieser Theologie ist die Frage nicht sehr wichtig; denn es liegt auf der Hand, dass die Göttererzeugung des Menschen sich zunächst nach den Verschiedenheiten der Wirkungen, also der Gefahren und Uebel richten werde, welche der Mensch zu fürchten hat. Es ist darum natürlich, dass er für die furchtbare Hitze und Dürre als X in seiner Gleichung einen anderen Gott ansetzen wird, als für den Hagel und Schnee und Frost. Wie er, wenn er im Walde Stimmen hört, für diese akustischen Erscheinungen sofort durch Reproduction die ent-

*) Auch wo der gute Gott später daneben tritt, spielt doch in der Religion der böse nothwendig die Hauptrolle. So schreibt jüngst Freiherr von Bülow aus Ost-Afrika über seine Wahrnehmungen an seine Schwester (vergl. Berl. Tagebl. 1885): „Es giebt hier (in Mrokoro) einen guten und einen bösen Geist. Der gute ist und bleibt gut; um den braucht man sich gar nicht zu bekümmern. Der böse Geist dagegen muss durch Zauberer und Medicinen beschworen werden.“

sprechenden optischen Bilder als vermeinte Ursachen heranzieht, und die eine Stimme auf einen Löwen, die andere auf einen Schakal oder einen Geier zurückführt, so wird er für die verschiedenen gefährlichen und unerklärlichen Naturerscheinungen auch verschiedene Götter in das Unbekannte hinein projiciren und darum Polytheist sein. Von einer bestimmten Zahl der Götter und einer bestimmten Ordnung derselben kann aber selbstvertändlich keine Rede sein, da nichts im Wege steht, immerfort neue Götter zu schaffen und die Götter anderer Völker und einzelner Menschen, die man kennen lernt, auch anzunehmen und zu fürchten.

Da nun die ganze Theogonie von der Erfahrung von Leid und Schaden anhebt und von der Furcht inspirirt wird, so muss, wenn die Naturerscheinungen sich verändern und entweder mit ihrem Schrecken nachlassen oder umgekehrt Lust und Segen aus ihrem Füllhorn giessen, auch in dem projectivischen Gott eine Wandlung vorgehen, d. h. er muss entweder nicht mehr böse oder umgekehrt freundlich geworden sein. Da der Mensch von jeher social lebte, so hat er in sich oder in anderen, besonders in den herrischen und gefährlichen Menschen seiner Umgebung immer die genügenden Vorbilder vor Augen gehabt, um seinen Gott darnach auszumalen. Statt aber dem Gotte verschiedene Stimmungen zu geben, könnte er ihm auch einen andern Gott im Kampfe entgegensetzen; denn Kampf und Krieg war doch das allergewöhnlichste Erlebniss der Urzeit. Wie z. B. ein mächtiger Mensch allein oder mit seinen Stammgenossen einen gefährlichen Ueberfall macht und Wunden, Tod und Zerstörung des Eigenthums hervorbringt, dann jedoch, wenn Hülfe kommt, etwa von einem noch stärkeren und zahlreicheren Gegner vertrieben und überwunden wird, so konnten in der Phantasie der religiösen Urahnen sehr wohl auch die Götter dualistisch auseinander treten und verschiedene Heerlager bilden. Und diese Theologie ist psychologisch die nächstliegende; denn jeder Wechsel der Erscheinung bedingt schon einen Dualismus, und alles Natürliche lässt sich immer irgendwie in einen Gegensatz stellen, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht, Frost und Hitze, Sturm und Ruhe, Wachen und Schlafen, Leben und Sterben, Wasser und Feuer u. s. w. Da nun die Erzeugung der Götter nicht eine müssige Spielerei zur Classification der Naturerscheinungen ist,

sondern lediglich aus einer unwillkürlichen Nöthigung der Furcht hervorgeht, so lag es nahe, dass für den massgebenden und grundlegenden Gegensatz von Furcht und Hoffnung, Schaden und Vortheil, Schmerz und Lust auch eine dualistische Ursache gesucht wurde.

Es wäre aber ungenügend, wollte man hier nur Eine Auflösungsweise der durch die Thatsachen gegebenen Gleichung zulassen. Vielmehr ist das Gegebene so wenig bestimmt, dass die Phantasie sehr wohl verschiedene Lösungen des Problems liefern kann. Darum mag auch immer in Völkern, bei denen leicht Einer vor Allen gewaltig wurde und, soweit der Blick des Einzelnen reichte, überall despotisch zu herrschen schien, die Ueberzeugung aufgekommen sein, dass ein Gott die Obergewalt über alle anderen Dämonen habe. Ein solcher Monarchismus ist immer ein Zeichen grösserer socialer Entwickelung, indem die Götter, die ursprünglich jeder Mensch für sich und seine Familie, später auch gemeinsam für Gau und Stamm hat, sich im Kampf der Stämme durch hergestellte Friedensgemeinschaft zu einem monarchischen Despotismus ausgeglichen haben. Der Dualismus liegt dann entweder noch in dem Gegensatz des Nationalgottes gegen die Götter des auswärtigen Feindes oder in den Stimmungen und Launen des despotischen Götterherrn selbst.

Jedenfalls sieht man, dass die Frage, ob die Urzeit und unterste Stufe menschlicher Religion polytheistisch war, zwar keine grosse Wichtigkeit hat, weil die Theologie dieser Religion der Furcht überhaupt zu keiner höheren Entwickelung gelangen konnte, aber dennoch entschieden bejaht werden muss, da ein streng genommener Dualismus und Monotheismus schon eine weiter fortschreitende Arbeit des Denkens fordern. Wir werden sehen, dass es noch besonderer Veranlassungen bedarf, damit die verschiedenen göttlichen Ursachen zu einem grossen Gegensatz gruppirt und alle Götter schliesslich zur Einheit des Allgemeinen der Macht zusammengefasst werden können.

§ 4. Die constitutiven Sätze der Dogmatik dieser Religion.

Wenn wir nun die Dogmatik dieser Theologie studiren wollen, so könnten wir zwar empirisch aus den zugehörigen Religionen die einzelnen Gottesvorstellungen sammeln, wir thun aber besser, nach unserer Methode die Dogmatik aus derselben Erkenntnisstheorie

speculativ abzuleiten, nach welcher sie sich psychologisch bei den verschiedenen Völkern gebildet hat. Denn da Niemand diese Baals und Çiva's, diese Schu's und Setis und all die obscuren Götter der Wilden gesehen hat, so ist klar, dass sie sich durch einen allgemein, also speculativ, nachweislichen Gedankenprocess gebildet haben. Da sie blosse Gedanken waren, so müssen sie durch's Denken jederzeit neu erzeugt werden können, wenn wir nur die Beziehungspunkte combiniren, deren Beziehungseinheit sie bildeten. Dadurch muss auch ihre ganze Qualification und also ihre Dogmatik sich ergeben.

Nicht die Phantasie, sondern der Verstand erzeugt die Dogmatik.

Es giebt zwar einige Schriftsteller, die ihren Blick besonders auf die Abbildungen der Götzen und die dichterischen Schilderungen der Götter in Mythen und Hymnen gerichtet haben und deshalb die ganze Theologie und Dogmatik für ein Werk der Phantasie halten; allein bei solcher Annahme kommt der Verstand etwas zu kurz; denn in der Religion ist das Bild der Phantasie, welches sinnenfällig durch die Kunst dargestellt werden kann, von geringer Bedeutung; alles aber kommt darauf an, was der Gläubige bei solchen Bildern denkt und fühlt. Das Denken, z. B. dass der Gott über unsere Handlungen zürnt oder sich durch Opfer versöhnen lassen wird, kann nicht sinnenfällig dargestellt werden und ist deshalb keine Phantasie, sondern eine Beziehung, die wir so zu sagen zwischen die Phantasiebilder stellen, d. h. wodurch wir dieselben auf nicht-sinnliche Weise verknüpfen. Weil nun diese Gedanken und die zugehörigen Gefühle sich unmittelbar an die Phantasiebilder anschliessen, ohne selbst Bilder zu sein, so gerathen diejenigen Schriftsteller, die bloss ihre Sinne benutzen und auf den Verstand nicht viel Werth legen, zu der Täuschung, es drehe sich in der Religion bloss um Phantasiebilder. Sie haben eben nur die Schale vor Augen, den Saft und die Kraft in der Sache lassen sie ungebraucht. Alle Phantasiebilder der Mythologie aber müssen gedeutet werden, und diese Deutung ist eine Enträthselung dessen, was die Gläubigen bei jenen Bildern dachten und fühlten. So ist das Denken nicht zu vermeiden und wenn dieses in der ältesten Religion auch noch so primitiv und fehlerhaft ist, so muss es sich doch durch eine richtige Methode aufdecken lassen.

Wenn z. B. die Athener einen Stein oder ein Beil, durch welche ein Bürger umgekommen war, vor Gericht ziehen, das leblose Ding aburtheilen und es dann in gerichtlicher Procession bis an die Gränzen des Landes tragen, um es mit Flüchen wegzuwerfen, so giebt uns die blosse Phantasievorstellung dieser Dinge und Personen keinen Aufschluss über die Religion. Erst wenn wir uns zum Bewusstsein bringen, dass sie den Stein und den getödteten Bürger unter der Kategorie von Schuld und Verbrechen auf einander beziehen, also, wie man sich ausdrückt, „etwas dabei denken", was man nicht sehen und hören und in der Phantasie vorstellen kann, erst dann verstehen wir den religiösen Akt. Es ist dabei ganz einerlei, ob wir jetzt mit richtiger Welterkenntniss den Stein für leblos und unschuldig halten und uns darüber wundern, dass solche gerichtliche Proceduren noch bei dem aufgeklärten Athenischen Volke nach der Zeit seiner grossen Tragiker, Redner und Philosphen vorkamen; wichtig für unsere Frage ist nur, ob hier bloss Phantasie im Spiele war, oder ob vielmehr gewisse Beziehungen, die nicht sinnlich, sondern nur mit dem Verstande aufgefasst werden können, den Erklärungsgrund bilden. Nun werden durch die Erinnerung bloss zwei sinnliche oder in der Phantasie gegebene Bilder, Stein und Leiche, vorgestellt; die Verknüpfung oder Beziehung derselben aber ist nicht sinnlich, sondern ein Gedanke, eine unrichtig angewendete Kategorie. Also kann ohne Denken, ohne Speculation die Religion nicht erklärt werden.

Wenn daher alle diejenigen näheren Ausmalungen und Erzählungen, welche die einzelnen Völker über ihre Götter und deren Handlungen und Leiden liefern und durch welche sich die verschiedenen Formen der Furchtreligion als geographisch und national charakteristisch von einander absondern, der Phantasie angehören und mithin als accidentell betrachtet werden müssen, weshalb die wissenschaftliche Untersuchung darüber Sache des Ethnologen, Philologen und Historikers, d. h. mit einem Worte Aufgabe der Empirie ist: so kann es unsere Sache hier nur sein, die allgemeinen und nothwendigen Folgesätze zu finden, welche sich speculativ aus der Erkenntnisstheorie dieser Religion und den fest gegebenen Beziehungspunkten des Motivs der Religion einerseits und des zugehörigen Gottesbewusstseins andererseits ableiten lassen. Diese Sätze constituiren die Dogmatik

der Furchtreligion, sind aber für die zugehörige Theologie nur consecutiv, da sie den Gottesbegriff in seiner allgemeinen Coordination zum Motiv schon voraussetzen.

1. Veränderlichkeit Gottes.

Wie nun erstens der Gott selbst als Wesen aus der Furcht und den Furcht erregenden Ereignissen sich mit psychologischer Logik bildete, so müssen diese Ereignisse, da sie (wie Gewitter, finstere Nacht, Seuchen, plötzliche Todesfälle, unerklärliche Krankheiten, Dürre, Stürme, schreckliche Kälte, giftige und reissende, in Menge oder unüberwindlich auftretende Thiere u. dergl.) immer einem natürlichen Wechsel unterworfen sind, auch den Gott als wandelbar erscheinen lassen. Erstes logisches Dogma der Religion ist also: Gott ist zwar böse, aber veränderlich.

2. Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

Da zweitens jede Veränderung immer für den Einen einen Vortheil, für den Andern einen Nachtheil bedeutet, so muss die Projection auf den Gott zu dem Dogma führen, dass Gott in Beziehung zu den Menschen stehe und sowohl zornig als gnädig, günstig und feindlich sein könne. Und weil die Religion ja eine Stimmung und Vorstellung in den Menschen ist, die entsprechend ihrer Stimmung und Vorstellung zu bestimmten Handlungen in ihrer Angst und Freude getrieben werden, während inzwischen auch die bedrohlichen Ereignisse sich irgendwie verändern, so liegt die Logik auf der Hand, dass die Handlungen der Menschen im Zusammenhang mit den göttlichen Gemüthsstimmungen und deren Veränderungen stehen, dass die Menschen also durch ihre Handlungen einen gewissen Einfluss auf Gott haben und mit ihm in einer gewissen geheimnissvollen Gemeinschaft stehen.

3. Stimmungen Gottes von den Handlungen des Menschen abhängig.

Da drittens der Gott nach dem Bilde des Menschen geschaffen ist, wobei die Analogie aber nur auf das geistige Wesen des Menschen führt und nicht etwa auf menschliche Erscheinungsform, so muss bei den Göttern, wie bei den gefährlichen Menschen, ein bestimmter Wille angenommen werden. Obgleich nun dieser Wille von der Laune eines Despoten nicht verschieden ist, so muss der gottesfürchtige Mensch ihn dennoch als Zorn oder Gnade aus den jedesmaligen schädlichen oder vortheilhaften Naturereignissen zu erkennen glauben. Aber nicht diese aus Zeichen geschöpfte Erkenntniss der Stimmungen der

Götter, sondern die Erforschung der Ursachen ihrer gütigen und zornigen Stimmungen ist von ganz besonderer Wichtigkeit, weil der Mensch sich selbst in die natürliche Causalreihe der Motivation der göttlichen Stimmungen einschieben muss. Denn da der Gott für ihn und von ihm erzeugt ist, so muss auch jede geglaubte Stimmungsveränderung des göttlichen Beziehungspunktes auf die eigenen Handlungen des Menschen und die glücklichen oder traurigen Ereignisse bezogen sein und demgemäss müssen göttliches Leben und menschliches als zwei variable Beziehungspunkte mit einander in Coordination stehen. So bildet sich der Begriff Schuld (culpa) nicht im Sinne der Moralität, sondern im Sinne von Veranlassung oder Ursache von Uebeln, da der Mensch ja die abhängigen Variationen von X = Gott aus den ihm bekannten Variationen seiner selbst ableiten muss. In unvermeidlicher Zugehörigkeit steht damit zugleich bei glücklicher Wendung der Dinge die Ueberzeugung, angenehm vor dem Auge des Herrn zu sein, seiner Gnade sich zu erfreuen, oder anders ausgedrückt, dass das Wohlgefallen des Herrn auf dem Menschen ruhe. Dass die Religiösen in dieser Weise schliessen und sich demgemäss ihrer Schuld, ihres Verdienstes, ihres Gnadenstandes und ihrer Gottesfeindschaft und ihres Verfolgtseins bewusst werden, ist eine unbestreitbare Thatsache. Die Logik des religiösen Paralogismus ist aber nicht so leicht durchsichtig und erfordert eine subtile Analyse, weil man mit vielen Beziehungsgruppen zu thun hat, die zwar mit einem Schlage zusammenwirken, aber dennoch in die einzelnen wirksamen Fäden aufgelöst werden können. Als Ausgangspunkt nehmen wir die Ereignisse in der Sinnenwelt. Setzen wir diese erstens in Correlation zu unserem Gefühl, so erscheinen sie als Glück oder Unglück; in Correlation mit dem Erkenntnissvermögen zweitens erzeugen wir für sie als Ursache einen Gott. Fassen wir nun diese beiden Correlationen combinatorisch zusammen und beziehen sie drittens auf unser Ich, so erhält der Gott in Beziehung auf uns eine Gesinnung, Zorn oder Gnade. Da viertens dieser Gott aber kein objectiv gegebenes Wesen, sondern nur unser Gottesbewusstsein ist, welches genau nach der Analogie mit dem Ich gebildet wird, so muss das Gottesbewusstsein in die Coordinationsform der drei Functionen unseres Geistes eingehen und folglich einzig und allein von unserem handelnden Vermögen

abhängig werden, welches Realität schafft und demgemäss sowohl die zugehörigen Gefühle als die zugehörigen Gedanken bestimmt. Mithin ist auf dem Grunde des gegebenen Paralogismus die übrige Dogmatik ganz logisch vermittelt, indem die Stimmungen Gottes nun nothwendig von den Handlungen des Menschen hergeleitet werden und ihnen coordinirt sind.

4. Der Wille und das Interesse Gottes entwickelt sich mit dem Menschen.

Da aber die objectiven Ereignisse in der Sinnenwelt, welche auf Gott bezogen werden, unmöglich einen stetig harmonischen Zusammenhang mit den subjectiven Zuständen des Einzelmenschen haben können, so muss sich die Erklärung der Stimmungen Gottes aus den Handlungen des Menschen nothwendig als unzulänglich herausstellen. Mithin muss der Wille Gottes, obwohl die eben dargelegte Motivationsweise niemals verlassen werden kann, doch zugleich auch noch als unerforschlich oder als launenhaft oder als aus übermenschlichen anderen Einflüssen bestimmt erscheinen. Jedenfalls aber wird er immer post eventum, d. h. durch die zu unserem Gefühl in Beziehung stehenden objectiven Ereignisse enthüllt.

Da nun das Gottesbewusstsein in die Coordination mit unserem Gefühl und also mit unseren Lebensinteressen gestellt ist, so muss es nothwendiger Weise variabel und historisch werden, weil seine Coordinaten in Handlungen und den zugehörigen Gefühlen bestehen. Das Wohl und Wehe des Menschen ist aber nicht auf die Gränzen seines Leibes eingeschlossen, sondern steht in nächster Beziehung zu seinem Eigenthum, seiner Hütte, seinem Nahrungsgebiet, seinem Jagdglück in Wald und Meer u. s. w. Da nun an dergleichen Glück oder Unglück seine Familie theilnimmt, so muss der Gott Hausgott werden, demnächst Dorfgott und so weiterhin Nationalgott. Der Gott bildet sich also mit dem Menschen, und je umfassender dieser seinen Willen ausstreckt, desto bestimmter und objectiv gewisser wird im Allgemeinen der Wille des schützenden und zürnenden Gottes. Es kann daher nicht fehlen, dass diese Religion mit der socialen Entwickelung des Menschen nothwendig einen moralischen Beigeschmack bekommen muss, von dem sie ursprünglich ganz frei war. Doch diese zweite Form der Religion lassen wir hier noch bei Seite und betrachten den Gott bloss als mit den egoistischen

Interessen des Menschen und seiner Familie, seines Standes und Volkes verwachsen.

5. Der Mensch ein Mitstreiter Gottes.

Sofern nun Dorf gegen Dorf, Volk gegen Volk kämpft, so wird der Gott nothwendig Kriegs- und Kampfgott, da wir ihm ja nach dem vierten Dogma unsere egoistischen Lebensinteressen attribuirt haben. Mithin sind wir die Mitstreiter Gottes, seine Knechte und haben ihm zu helfen bei seinem Werke. Feigheit in der Schlacht, Weglaufen u. dergl. ist Verrath an dem Gotte. Da das Volk aber andere Völker und also der Gott auch andere Götter sich gegenüber hat, so wird sich dies nothwendig zuweilen in den Naturerscheinungen, welche dem Gotte zugehören, zeigen. Es ist darum in der Ordnung, dass wir auch bei solchen Gelegenheiten, die gewissermassen den Gott in seinem Privatinteresse betreffen und uns zunächst nichts angehen, zur Hülfe verpflichtet sind, um unseren Herrn und Helfer nicht schwächen zu lassen. Verfinstert daher der Mond die Sonne, so haben die Gottesstreiter mit Paucken und Trommeln und Geschrei den bösen dunkeln Dämon zu erschrecken und zu verscheuchen, um den segnenden Lichtgott zu befreien. Wenn jedoch O. Pfleiderer in seiner genetisch-speculativen Religionsphilosophie II S. 27 im Anschluss an Schwartz „Ursprung der Mythologie" diese Unterstützung der Götter „allem Kultus von Anfang als Motiv zu Grunde" legt und „die allerältesten religiösen Gebräuche für eine Nachahmung des Thuns der höheren Mächte" erklärt, so fehlt mir eine Erklärung für das religiöse Motiv; denn die blosse Nachahmung ist schon längst als dem Gebiete der Kunst angehörig erkannt. Diese Annahme von Schwartz kann daher auch gar nicht bewiesen werden; denn die Anführung gewisser Gebräuche bei wilden Völkern verschlägt nichts, da auf diese Weise nicht das Ursprüngliche von dem allmählich Hinzugekommenen unterschieden wird. Der Gegenbeweis aber liegt auf der Hand; denn jedes Kind macht den psychologischen Entwickelungsprocess der Menschheit durch, und nie wird man Kinder finden, die von sich aus durch Beobachtung oder Nachahmung der Himmelserscheinungen eine Theologie ausbildeten. Vielmehr wurzelt ihr erstes religiöses Gefühl, ebenso wie bei allen rohen Völkern, in der Furcht, und Gespenster sind ihre ersten Götter. Nicht was den Göttern begegnet, ist der erste Gegenstand der Gedanken,

sondern was uns begegnet, unser Wohl und Wehe, und die Götter werden in unser Interesse verflochten, nicht wir in das ihrige; diese letzte Wendung ist vielmehr eine spätere secundäre Entwickelung, da die Interessen und das Wohl und Wehe der Götter erst von unserem perspectivischen Gesichtspunkt aus bestimmt werden können.

Die Götter sind aber von jeher nie etwas anderes als geistige Wesen, Personen wie wir gewesen. Ich habe diesen Satz schon in meiner Grundlegung der Metaphysik bewiesen. Steine, Bäume, Winde, Thiere u. s. w. sind niemals Götter gewesen, sondern nur Erscheinungsformen hinter ihnen verborgener Personen; denn der Mensch kennt ursprünglich durch sein Selbstbewusstsein nur sich und personificirt alle Dinge nach Analogie mit sich. Niemals haben darum die Menschen Sterne verehrt, niemals die Sonne und den Mond, sondern immer nur geistige, persönliche Wesen, deren Auge oder Erscheinung die Sonne war. Und dies ist so natürlich, dass selbst der grosse Philosoph Aristoteles, der über die Theologie des Volksglaubens nicht hinaus konnte, hinter der Sonne und den übrigen Sternen göttliche Geister mit fester Ueberzeugung annahm. Wenn ich nun dieses Dogma nicht als eine blosse Hypothese zur Erklärung aller Religionsgebräuche hinstelle, sondern es als einen logisch nothwendigen und völlig sicheren Schlusssatz aus psychologisch gewissen und unzweifelhaften Prämissen ableite, so fragt sich, wie zu meiner Theorie der sogenannte Animismus steht, der die Religion aus dem Ahnencultus herausziehen will. Die Frage ist leicht beantwortet; denn die Väter sterben uns ja niemals mit ihrem Tode. Ob aber Menschen überhaupt im Leben oder Tode ausser uns und unabhängig von uns ein selbständiges Leben für sich führen, das ist jedem andern Menschen von Natur gleichgültig und höchstens ein Gegenstand seiner Neugierde, wie z. B. ob es Menschen auf dem Monde giebt; für uns kommt immer nur in Betracht, was für uns ist. Die Väter aber waren etwas für uns. Wir sahen sie, wir hörten sie, wir hatten Hülfe und Freude, Schrecken und Schmerz von ihnen. Für uns waren sie da, so lange sie lebten. Nach ihrem Tode sitzen sie noch ebenso fest in unserem Bewusstsein wie vorher; denn ihre Bilder, ihre Stimmen, die Erinnerung an ihre Thaten und an ihr Wesen, all dieses, was sie

Der Animismus bildet nur eine einzelne Form der Religion.

für uns waren, das kann ja nicht mit der äusseren Erscheinung ihres Leibes verschwinden. Mithin müssen sie für uns nothwendig weiter existiren, auch wenn wir sie nicht mehr in gewohnter Weise sehen und hören. So werden sie zu Gespenstern, zu Laren und Larven. Es kann darum gar keinem Zweifel unterliegen, dass die Penaten zur ursprünglichen Religion gehörten, dass sie in vielen Visionen erschienen, und dass man namentlich nach dem Tode von schlimmen und gestrengen Herren vieles Unerklärliche und Schlimme auf die Einwirkung des Hausgespenstes zurückführte. Allein dieser Animismus bildet nur eine einzelne Form, eine besondere Veranlassungsweise der ursprünglichen Religion, die, wie ich gezeigt habe, einen allgemeineren Ursprung hat. Wir können deshalb den Animismus gelten lassen, geben ihm aber nur eine Provinz in dem grossen Reiche der Religion der Furcht.

§ 5. Unbestimmbarkeit des theologischen Objectes.

Unsere speculative Ableitung der Religion wird aber nicht für das sicher erkannte Motiv der Religion nun einen ebenso fest bestimmten theologischen Gegenstand ausmalen wollen, als müsse der zugehörige Gott schlechterdings bei allen Völkern die gleiche Phantasie auslösen. Diese Thorheit folgt nicht aus unseren Prämissen. Vielmehr liegt umgekehrt die Unbestimmbarkeit und Zufälligkeit der theologischen Vorstellung in der Consequenz unserer Gedanken; denn alles und jedes, was Furcht erregt und zugleich das Mass unseres Verstandes und unserer Kräfte überschreitet, muss in die theolologische Sphäre rücken, d. h. als etwas Dämonisches und Göttliches betrachtet werden.

Schlangencult und Thiercult überhaupt.

So z. B. erzählte mir hier in Dorpat ein Armenier, dass in seiner Heimath noch jetzt auf dem Lande Schlangencultus herrsche. An jedem Morgen und Abend bringt unter Murmeln und Singen von Zauberformeln der Landmann dem Schlangenkönig ein Opfer in einer Schale Milch dar, und der König kommt, schlürft sie aus und beschützt dafür das Haus. Dies ist mir völlig verständlich; denn die giftigen Schlangen sind dort, wie ich von dem Armenier hörte, wegen ihrer grossen Menge häufig eine Veranlassung des Todes von Menschen und Vieh, also eine beständig das Leben umringende Gefahr, die durch keine menschliche Kraft besiegt, durch keinen

Verstand ihrem Ursprung nach erklärt werden kann. Wenn wir aber dem Schlangenkönig, d. h. einer einzelnen Schlange, opfern, so bewahrt sie Haus und nächste Umgebung vor dem Zugang der übrigen, wie ein Hahn und Hund keinen andern auf dem Hofe duldet. Sie beweist sich also als König und Herr, sie verschafft ruhigen Schlaf, Freiheit von Angst und Sorge beim Anbruche der Nacht; sie ist ein gegenwärtiger Gott, unverletzlich, unbegreiflich mächtig und doch nur eine Schlange. Dies Beispiel mag uns verdeutlichen, wie auch ein einzelnes Individuum aus dem Thierreich in den Rang der Gottheit rücken kann und wie der bei den südlichen Völkern fast allgemeine Schlangencultus wenigstens nach einer Seite hin zu deuten ist. Die andre Seite aber, um derentwillen Thiergattungen, wie Tiger, Krokodil und andre zu göttlicher Ehre gelangten, liegt wohl erstens darin, dass sie böse und gefährlich genug waren, um ein Gott zu werden, und zweitens darin, dass sie ihrem Ursprung und ihrer Zahl nach so verborgen sind und sich untereinander so sehr ähneln, dass in jedem einzelnen keine Individualität, sondern nur die ganze Gattung vorgestellt wird, weshalb die Tödtung eines Individuums ganz unnütz erscheint, da immer dasselbe Princip mit demselben Charakter wieder vorhanden ist und die Gefahr und Angst also kein Ende nimmt.

Interessant ist, dass der Gott darum an seiner göttlichen Natur Einbusse erleidet, wenn er intelligenter, gutmüthiger und bekannter ist; denn er nähert sich dadurch dem Mittelschlage der Menschen, und mithin muss die Theologie eine sonderbare Mischung zeigen und der zugehörige Cultus humoristisch werden. Man sieht dies bei dem Bären-Cult in Sibirien, wo man dem zottigen Gotte zwar als einem immerhin gefährlichen Teufel mit obligatem Respecte begegnet, dennoch aber mit ihm, da er kein reiner Fleischfresser, also weniger böse ist und von stärkeren Männern auch besiegt und gebunden werden kann, allerlei possirlichen Gottesdienst treibt.

Nicht ganz nach demselben Gesichtspunkte darf man die humoristischen Seiten in dem christlichen Gottesdienste erklären; denn wenn man, wie ich dies z. B. in den Weihnachtstagen in Malaga sah, der Jungfrau ein lebendiges Lamm, welches heimlich zum Blöken gereizt wird, auf die Bühne bringt und die zart und sittig dasitzende Andalusierin dann mit Höflichkeit „muchisima

gracia Señor" („besten Dank, mein Herr") sagt, so amüsirt sich zwar Jung und Alt und das religiöse Schauspiel wird mit ebensoviel Grandezza als Heiterkeit durchgeführt; gleichwohl wäre dieser Humor nur einseitig verstanden, wenn man bloss die mangelnde Gefährlichkeit des Gottes und die Abwesenheit des Butzemanns, vor dem man sich ängstigt, hier in Rechnung ziehen wollte. Es liegt vielmehr in dem christlichen Humor noch ein viel tieferer Sinn verborgen, den wir aber erst bei der Philosophie des Christenthums zu erforschen haben.

Menschencult. Wie die Thiere, so können auch die Menschen zu Dämonen werden, wenn sie recht scheusslich und boshaft sind und durch irgend einen Zufall für die geheimnissvolle und übernatürliche (magische) Ursache von Schaden und Leid gehalten werden. Wenn wir die Reisebeschreibungen, namentlich die aus den letzten zwanzig Jahren, über die Wilden im inneren Afrika lesen, so müsste man glauben, es gäbe nichts Dümmeres in der Welt als den Menschen, solche wahnwitzige Vorstellungen und Gebräuche sind dort an der Tagesordnung, die alle Augenblick einem Unglücklichen das Leben kosten. Gleichwohl ist die dort herrschende Theologie für den Philosophen völlig verständlich, da die Furcht das Motiv abgiebt und die Gottesvorstellungen ohne alle wissenschaftliche Einsicht durch das unwillkürliche Spiel mechanischer Ideenassociation gebildet werden. Es ist darum in der Ordnung, dass es Hexen und Zauberer giebt und dass diese theils Opfer empfangen und ehrerbietig behandelt werden, wenn man sich vor ihnen fürchtet, theils todtgeschlagen und verbrannt werden, wenn man dies ungestraft thun zu können vermeint. Wie viele Götter werden nicht geprügelt! Ich sah selbst in Spanien, dass der Gekreuzigte an seinem Kreuze von seinen gläubigen Verehrern mit faulen Orangen geworfen wurde, weil er keinen Regen gegeben hatte. Wenn das im Kreise der höchsten und vollkommensten Religion vorkommt, was soll man von den Wilden erwarten!

Es ist wohl natürlich, dass auch die Könige zu Göttern wurden, nicht etwa bloss nach ihrem Tode, sondern schon zu Lebzeiten, und zwar oft um so mehr, je scheusslicher und grausamer sie ihre unermessliche Macht ausübten. Die Macht scheint zwar natürlich zu sein und durch Soldaten ausgeübt zu werden, das Königskind kommt aber durch Schicksalsfügung ohne Ver-

dienst zur Geburt und in den Besitz dieser unübersehbar verketteten und gleichsam magischen Machtfülle. Ein Gott, sagten die Inder, kann mit dem Blitz einen Menschen tödten, ein König aber tödtet ein ganzes Dorf und verheert ein ganzes Land, er ist mächtiger als die Götter, er ist selbst ein gegenwärtiger Gott.

Sterndienst.

Im zweiten Bande meiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe“ habe ich namentlich die ägyptische Religion ihrem Ursprunge nach genauer untersucht. Es zeigte sich dabei mit völliger Evidenz, von wie massgebender Bedeutung die astronomischen Vorstellungen auf die Dogmatik und die Formen des Cultus gewesen sind. Dass die Sonne vor allen andern Sternen sowohl als Ursache von Licht und Wärme und damit von Fruchtbarkeit des Bodens, Nahrungsfülle und Lebensannehmlichkeit, wie auch im Winter, wenn sie in den südlichen Zeichen des Thierkreises steht, durch ihre Abwesenheit als Veranlassung von Kälte und Dunkel und Feuchtigkeit u. s. w. die grösste Rolle im Leben des Naturmenschen spielen muss, liegt auf der Hand. Der von der Dunkelheit und den unerkennbaren Gefahren der Nacht geängstigte Wilde sehnt sich nach dem Lichtauge des Himmels und begrüsst den Horus-Ra oder Helios als segnenden Gott, der freilich auch im August durch seine versengenden Strahlen wieder als böses Princip, als Seti oder Schu betrachtet werden muss. Dass aber auch der Mond für vieles Unglückliche und Glückliche dem armen Menschen Anzeichen bringt, nach denen ängstlich gespähet wird, ist z. B. noch aus des Aratos gelehrtem Werke über die Wetterzeichen v. 772–817 deutlich zu erkennen.

Bedenkt man noch, dass die Sonne auf ihrem Wege durch den Thierkreis, jenachdem sie in diesem oder jenem Hause des Himmels steht, eine glückliche oder unglückliche Lage des vom Klima abhängigen Menschen herbeiführt und dass ihre Stellung nothwendig jedesmal das Verschwinden oder Auftreten gewisser anderer Sterne coordinirt mit sich bringt, so erklärt sich leicht, wie auch den sonst so unschuldigen Fixsternen eine enge Beziehung zu menschlichem Glück oder Unglück zuwachsen musste. In analoger Weise konnten auch gewisse periodische für Wohl und Wehe des Menschen entscheidende Ereignisse, wie z. B. das regelmässige Austreten des Nils in Aegypten, durch das Wiedererscheinen gewisser Sterne, wie hier z. B. des Sirius, der lange

in den Strahlen der Sonne verborgen bleibt, verkündigt werden, so dass nach psychologischer Logik dadurch ein innerer Zusammenhang zwischen diesem Fixstern und jenem localen Ereigniss mit seinen Folgen für die Menschenwelt zu constatiren war.

Gott als Kind und Leichnam.

Dass man deshalb überall in der Furchtreligion auch Sonnencult und Sterndienst überhaupt vorfindet, ist ganz selbstverständlich; dass man aber auf dieser ersten Stufe religiösen Denkens auch der Vorstellung vom Gottkinde und der Verehrung des Gottleichnams begegnet, das bedarf einer Untersuchung. Zu einer exacten Beweisführung wird man es dabei schwerlich bringen, doch verlangt dies die richtige Methode hier auch nicht, da die Dogmatik der hierher gehörigen Religionen durch blosse Ideenassociation gebildet wurde. Mithin kommt es nur darauf an, solche natürliche Vorstellungsverknüpfungen anzuzeigen. Nun ist aber principiell schon festgestellt, dass die Gottesidee immer nach dem Bilde des Menschen geschaffen wurde; also sind auch die Sterne Himmelsherren männlichen und weiblichen Geschlechtes. Da nun dem Menschen Geburt und Tod zukommt, so entspricht es der Analogie, auch den himmlischen Herrschaften Aehnliches anzudichten. Es dreht sich daher vor Allem um das Mittelglied der Lebensdauer. Allein diese war ja leicht durch Analogie zu bestimmen, da die Sonne von ihrem Aufgange bis zu ihrem Untergange täglich und vom Frühling bis Winter jährlich eine gewisse Lebensdauer hat. So ist es denn auch verständlich, dass man den täglichen Aufgang und den Frühlingsanfang der Sonne als ihre Geburt und den täglichen Untergang und den Winteranfang als ihren Tod betrachtete und beide Ereignisse mit diesen Bildern in vielen Liedern besang. Mithin ist die Sonne in beiderlei Anfängen der Analogie entsprechend ein Kind und in der Nacht wie im Winter ein Leichnam. Da aber beides zu dem eigentlichen Leben und Wesen des Gottes hinzugehört und sich auch periodisch wiederholt, so muss Kind und Leichnam des Gottes schliesslich eben so wichtig für die Vorstellung werden, wie die ursprüngliche Hauptidee. Daher kommt es, dass bei Aegyptern, Griechen und wohl den meisten hierher gehörenden Völkern auch Geburts- und Todesfeste der Götter gefeiert werden und dass man für den Cultus auch eine bestimmte tägliche und jährliche Periode einführte. Obgleich nun die allein wahre und vollkommene christ-

liche Religion mit ihrer seligen Botschaft himmelhoch über diese rohen Anfänge religiösen Lebens hinausragt, so scheint sie sich doch mit ihrem Kirchenjahr an diese heidnischen Cultformen angeschlossen und auch das Gott-Kind (il bambino, Dios niño), wie z. B. bei Horus, und den Gottleichnam, wie z. B. bei Osiris und Adonis, angenommen zu haben. Wollte man dies nach der Aristotelischen Regel: ‚Les extrêmes se touchent' erklären, so hätte man ganz ohne Verstand geurtheilt, erstens weil das Christenthum kein Extrem ist und zweitens weil auch bei den verschiedenen Religionen nicht ein Mehr und Minder, d. h. kein blosses Quantitätsverhältniss artbildend werden kann. Vielmehr liegt der Grund erstens in der Geschichte, sofern das sich ausbreitende und Völkern und Zeiten anpassende Christenthum wirklich fremde Elemente aufnahm, die nicht zu seinem constitutiven Wesen gehören und zum Theil geradezu wider sein eigen Wesen streiten, zum Theil aber durch Allegorie assimilirt und in symbolische Darstellungsformen umgesetzt werden können. Der zweite Grund ist aber merkwürdiger und eigenthümlicher; da nämlich die älteste Religion von projectivischer Personification ausging, indem der wirkliche Sinn und Ursprung des Wesens- und Substanz-Begriffs bei dem ersten Denken der Menschheit naiv und ungeschult angewandt wurde, so gelangte im Christenthum nach der Niederlage der falschen materialistischen und idealistischen Metaphysik das wahre und reife Denken zum Durchbruch, und es wurde daher die Weltauffassung historisch, und der Gott erschien wirklich als Mensch, was für die neue Metaphysik ebenso unentbehrlich, wie es für die alte widerspruchsvoll ist. Aus diesem Grunde erklären sich nun viele Analogien zwischen allen den ältesten Mythologien und der einzigen rein geschichtlichen Religion des Christenthums, soweit nicht blosse Aufsaugung und Assimilation stattfand. Es ist hier aber nicht der Ort, dies näher auseinander zu setzen. Ich kehre deshalb zur Betrachtung der Furchtreligion zurück; denn es kam uns nur darauf an zu verstehen, wie mit psychologischer Nothwendigkeit die Analogie mit dem Menschenleben auch für die Dogmatik der Naturgötter solche Freudenfeste der als Kind zu Weihnachten wiedergeborenen Sonne und solche leidenschaftliche Trauerfeierlichkeiten bei dem Tode der Götter und Göttinnen und ähnliche jährliche auf Erndte von Korn und Früchten und Wein bezügliche Feste mit sich bringen musste.

Die Symbole.

Da diese ganze Religion, von der wir handeln, auf die Gefühle von Furcht und Hoffnung aufgebaut ist, so kann als theologisches Object eigentlich nur die lebendige mächtige Persönlichkeit gelten, welche als Ursache aller uns treffenden Wohl- und Wehethaten angenommen wird. Da diese Ursache aber nicht durch einen wissenschaftlichen Schluss mit naturwissenschaftlicher Methode, wie es erforderlich wäre, reinlich erbaut, sondern durch blinde und uncontrollirte Ideenassociation und Phantasie ausgestattet wird, so müssen viele zufällige Umstände, die an sich gar nicht zu den Bedingungen des uns treffenden Glücks oder Unglücks gehören, nothwendig zu einer mit Angst gefühlten Bedeutung anwachsen und nach den psychologischen Gesetzen der Erinnerung mit der Vorstellung von Glück und Unglück und deshalb auch mit der theologischen Annahme verschmelzen. Es ist daher ganz in der Ordnung, dass sich allerlei Symbole der Gottheit bilden werden, indem entweder die Erscheinungsform des Gottes, wie der Sonnendiskus, oder das Phantasiebild, womit wir es vergleichen, wie das Auge, oder irgend eine zufällige Form, die uns ängstigt, wegen der Erinnerung mit dem Gott selbst so eng verknüpft wird, dass wir keinen Unterschied mehr machen. Es ist überhaupt nicht die Sache der Religion, auf deutliche Unterscheidungen und klare Begriffe auszugehen, da sie nicht Wissenschaft zu ihrem Ziele hat, sondern dieselbe nur zur Bezeichnung der persönlichen Gesinnung benutzt. Mithin schiebt sich leicht die blinde Ideenassociation an die Stelle der Erkenntniss, und so wird Götzendienst und Bilderverehrung eine ihr immer nahe liegende Gefahr, und es ist darum z. B. ganz erklärlich, dass noch jetzt der Leichnam des heiligen Antonius in Padua Wunder thut und dass der Stein in Mekka göttliche Kräfte hat, denn wie der Magnet einen Nagel trägt, der wieder durch Mittheilung der gewonnenen Kraft andere und wieder andere Eisentheile anzieht, so wird auch die religiöse Stimmung durch Ideenassociation weit über ihr eigentliches Object fortgeführt. Wie die Thiere mit einer gewissen Angst oder Freude Kleidungsstücke ihrer Herren, den Hut oder das Halstuch des Jägers beschnuppern und dann mit dem Schwanze wedeln, wie die Spatzen den Strohmann fürchten und wie der Verliebte den Handschuh der Geliebten küsst, so wird dem Religiösen alles zum Fetisch, was durch Ideen-

association mit dem Gegenstande seines Glaubens sich verknüpfen lässt, und es ist daher natürlich, dass die Menschen sich mit Apotropäen, Talismanen, Reliquien, Götzenbildern und allerlei dahin gehörigen Schutzmitteln umgeben und behängen. Statt des Blitzableiters der wissenschaftlichen Menschen dient hier ein Crucifix oder ein Bild der Jungfrau Maria, statt Guano zu streuen, richten sie zu unserm Erstaunen den Priapus in den Feldern auf und statt die wirthschaftlichen Bedingungen des Reichthums zu pflegen, bewahren sie angstvoll den Heckerling im Beutel.

Zusammenfassend können wir also sagen, dass das theologische Object in der Religion der Furcht unmöglich deutlich bestimmt werden kann. Es wird aber immer nach der Analogie mit dem persönlichen Geist des Gläubigen aufgefasst, und wenn der Gott auch, wie z. B. bei den Griechen, als Mensch, oder wie bei den Egyptern oft als Thier, oder wie bei den Indern oft gemischt aus Thier und Mensch erscheint, so sind diese Gestalten doch immer nur Erscheinungsformen; denn auch hinter dem Fetisch muss stets das eigentlich Wirksame als ein seiner Natur nach unbestimmbarer, unsichtbarer aber mächtiger Geist nach Analogie mit dem unsrigen gedacht werden.

Drittes Capitel.

Der zugehörige Cultus.

Mit dem Namen Cultus fassen wir alle Handlungen und Bewegungen, alles psychische und physische Thun in einem Worte zusammen, um damit die specifische Reaction zu bezeichnen, welche das religiöse Gefühl (Ethik) und die religiöse Erkenntniss (Dogmatik) in der dritten Function des menschlichen Geistes auslöst.

§ 1. Deduction der Principien des religiösen Handelns.

Um nun diese religiösen Handlungen zu verstehen, müssen wir die zugehörigen Beweggründe ableiten. Wenn wir dem Menschen die Lage geben, dass er Schmerz und Schaden bloss hinzunehmen hätte, ohne dabei an eine Ursache zu denken, so könnte er zwar convulsivische Bewegungen und allerlei unvernünftige Reactionen in Folge des in ihm erregten Affekts zur Aeusserung bringen, aber keine von Vorstellungen geleiteten Handlungen vollziehen. Ebenso würde es sich verhalten, wenn er zwar eine Ursache, also einen Bösen, voraussetzte, sich jedoch vollständig unfähig fühlte, die Ursache abzuändern und die Stimmung des Bösen zu wenden. Diese Lähmung zur That würde natürlich noch vollständiger sein, wenn der leidende und von Gefahr bedrohte Mensch die Ursache für leblos hielte und sie auf allgemeine Naturereignisse zurückführte, die mit ihm und seinem Schicksale in keinem Zusammenhang ständen, so dass das Uebel nicht einmal für ihn selbst bestimmt wäre.

Nehmen wir nun das Gegentheil dieser Voraussetzungen an, so erhalten wir die Principien der religiösen Handlungen; denn jede Handlung setzt erstens eine Willensbestimmung, d. h. ein

Gefühl von Leid und Lust, voraus und zweitens eine Vorstellung, worin die Mittel, dem Leid zu steuern oder die Lust hervorzubringen, vor das Bewusstsein treten. Da nun das Gefühl der Furcht und Hoffnung uns als das ethische Motiv der Religion schon gegeben ist, so bleibt bloss die Vorstellung zu bestimmen. Für diese ist aber die erste Bedingung, dass wir unser Leiden auf eine Ursache zurückführen, die uns Leid zufügen will. Diese Voraussetzung ist aber die natürlichste; denn wie das Kind und jeder unverständige Mensch, wenn er sich verletzt oder irgendwie Schaden leidet, immer anderen Dingen oder Menschen die Schuld beimisst und gegen sie leicht in Groll, Hass und thätlichen Zorn übergeht, wie schon vorbildlich der Hund den Stock beisst, den man ihm entgegen hält, so ist es überhaupt psychologisch nothwendig, dass vor der wissenschaftlichen Erkenntniss der Ursachen immer nach mechanischer Vorstellungsverknüpfung das erfahrene Leid mit seinen näheren Umständen in Beziehung gesetzt und nach der natürlichen Analogie mit unserer eigenen Handlungsweise auf eine bewusste Absicht uns zu verletzen, zurückgeführt wird.

Die zweite Bedingung, damit Handlung entstehe, liegt in der Vorstellung von gewissen Mitteln, wodurch wir unserem Leide abhelfen können. So tödten wir die Mücke, die uns sticht, weil wir sie erstens als Ursache des Schmerzes erkennen und zweitens uns auch vorstellen, dass ein Druck oder Schlag mit der Hand geeignet sei, diese Ursache zu vernichten.

Wenn dieses nun allgemeine Principien des Handelns sind, so doch noch nicht die des religiösen Handelns; denn die theologische Vorstellung muss uns ja eine Ursache zeigen, die an Macht über unsere Kräfte und unsere Erkenntniss hinausgeht, derart, dass wir sie nicht wie unseres Gleichen betrachten und uns mit ihr nicht in einen Ringkampf einlassen könnten. Soll nun dennoch die Möglichkeit einer Handlung von unserer Seite vorgestellt werden, so muss sich die übermenschliche Ursache in einer anderen Weise als veränderlich und umstimmbar denken lassen. Hierfür haben wir wieder die Analogie in uns, da wir uns sehr wohl dessen bewusst sind, was in unserem Gemüthe vorgeht, wenn wir einem weit unter uns Stehenden, z. B. einem Kinde, einem Knechte, einem Bettler und dergl., gegenüber treten. Mithin müssen die Principien des religiösen Handelns, d. h. des

Cultus, nothwendig von demjenigen Verhältniss der Menschen entlehnt werden, welches am Typischsten in dem Verhältniss des Knechtes dem Herrn gegenüber und der Unterthanen und der Höflinge dem Despoten und Tyrannen gegenüber offenbar wird.

§ 2. Eintheilung der Arten des religiösen Handelns.

Die Handlungen des Höflings und des Religiösen zielen auf Zweierlei, erstens den Zorn des gestrengen oder bösen Herrn zu besänftigen und zweitens ihn zur Gewährung gewisser Güter, über die er verfügt, geneigt zu machen. Das erste Ziel wird uns durch die Furcht, das zweite durch die Hoffnung an die Hand gegeben.

1. Versöhnung des Zorns des Gottes.

Das erste Ziel suchen die Menschen bei Despoten und Göttern dadurch zu erreichen, dass sie entweder die Eitelkeit oder das Interesse des Herrn in's Spiel bringen; denn beide Gefühle vertragen sich nicht mit dem Zorn.

a) durch Erregung seiner Eitelkeit.

Die Eitelkeit wird dadurch erregt, dass die ausbündigsten Schmeicheleien vorgetragen werden; also durch Preisen (Hymnen) aller Vortrefflichkeiten des Herrn, durch Hervorhebung seiner alles übertreffenden Macht, durch Erzählen seiner grossen Thaten, durch Anführung aller Titel seiner Herrschaft, seiner Tempel, seines Reichthums. Dieser auf den Herrn bezogenen Lobpreisung ist dann zugeordnet die Heruntersetzung des eigenen Werthes (προςκύνησις). Der Höfling und der Gläubige bezeichnet sich als Gebundenen, als Knecht und Sclaven, als einen Schatten und ein Nichts dem Herrn gegenüber; er wirft sich wie ein Gefangener auf die Kniee; er beugt, wie ein ganz Unwürdiger, der den Herrn nicht ansehen darf, ohne zu sterben, das Haupt; er wirft sich in den Staub und berührt mit der Stirne die Erde, um seine gänzliche Besiegtheit und Nichtigkeit, seine völlige Niedergeschlagenheit und Demuth zu bezeugen u. s. w. Es ist natürlich, dass man einem Menschen gegenüber, der unsre Macht so bedingungslos anerkennt und seine eigene Widerstandslosigkeit so augenfällig bekennt, keinen Zorn mehr hegen kann. Der Höfling mag, wenn er schlau ist, diese Mittel als List anwenden, ursprünglich aber ist mit dieser Handlungsweise nur das wirkliche Verhältniss und die

durch Schicksalsschläge in Wahrheit hervorgebrachte Stimmung des Leidenden und Besiegten ausgedrückt, dem die Furcht ganz von selbst dieses nützliche und erfolgreiche Benehmen an die Hand giebt. Dasselbe Benehmen dem Gotte gegenüber hat für den Gläubigen noch den weiteren Vortheil, dass in ihm selbst dadurch die Furcht allmählich verschwindet, weil er nach der Analogie eigener Erfahrungen die Annehmlichkeit seiner Lobpreisungen und Selbstdemüthigungen nothwendig fühlen muss und daher eine Beschwichtigung des Zorns des Herrn hoffen kann.

b) durch Erregung seines Interesses.

Das zweite Mittel, den Zorn des Gottes zu besänftigen, besteht in der Erregung des Interesses, d. h. es müssen dem Herrn Vortheile zugewendet werden, an denen er sich freut, weshalb er dann von seiner Ungnade zurückkommt. Denn da der Gläubige sich den Gott nur nach seiner eigenen Gemüthsart vorstellen kann, so muss er überzeugt sein, dass der Gott auch an gewissen Geschenken oder Opfern seine Freude habe. Daher werden im Allgemeinen als Opfer dergleichen Dinge dargebracht, die für die Gläubigen selbst von Werth sind, als Hühner, Tauben, Schafe, Rinder, oder auch Früchte und Sclaven, auch die eigenen Kinder und dergl. Diese Dinge werden in der Regel verbrannt oder in den Fluss geworfen, jenachdem man sich den Wohnort des Gottes denkt, damit er an dieselben kommen könne. Wenn sie von den Gläubigen mit verzehrt werden, so liegt offenbar die Vorstellung zu Grunde, dass der Gott versöhnt sei und wie bei Versöhnung der menschlichen Feinde zu einer gemeinschaftlichen Friedensmahlzeit komme. Alle diese Opfer sind nicht nur bei dem Cultus der Wilden bekannt, wo oft Hunderte von Sclaven für den Gott geschlachtet werden, sondern es ist auch aus den Sagen der Hebräer von Abraham und Isaak ersichtlich, dass die Opferung der Kinder auch bei diesem Volke die älteste und später von ihrem sittlichen Bewusstsein verworfene Versöhnungsweise des Gottes war. Bei den Phöniciern aber dauerte die Opferung der Kinder noch in der römischen Zeit fort.

Im Allgemeinen ist anzunehmen, dass das Interesse, auf welches der Gläubige rechnet, wenn er sein Opfer darbringt, nicht die Habsucht des Gottes ist, sondern die Ess- oder Fresslust. Aus dem ägyptischen Todtenbuch kennen wir den für uns nicht sehr anmuthenden Ehrentitel des Gottes „Fresser von

Millionen", aber auch der altbebräische Gott, der nicht Todtengott ist, muss doch „den lieblichen Geruch vom Brandopfer des Noah erst riechen", ehe er sich entschliesst, von seiner Verfluchung der Erde und von seinem Zorne abzulassen. So sind auch die griechischen Götter sehr für ihre Mahlzeiten interessirt und der Mensch ist ihnen wichtig, weil er durch seine Opfer ihnen dergleichen Geruchs- und Geschmacksgenüsse verschafft. In Creta und bei einigen andern Culten tritt zwar auch die Geschlechtslust des Gottes auf, und die Götter stellen den schönen Jungfrauen und Knaben vielfältig nach; doch darf man solche Geschichten, die wie z. B. bei Jo und Zeus und wie bei der Jungfrau Maria auch in höhere und in die höchste und wahre Religion Eingang gefunden haben, nicht so einfach und roh abfertigen, sondern muss mit höheren Motiven und complicirteren Vorstellungen rechnen, auf die wir weiter unten zurückkommen; die Lust an dem Essen ist aber für den Wilden am Natürlichsten. Für den Himmelsgott ist aus diesem Grunde die Verbrennung der Opfer angezeigt; für den Wassergott die Ersäufung, wie z. B. im Ganges.

2. Die Mittel, unsere Hoffnungen zu erreichen.

Wenn der Gott nun durch Loben und Schmeicheln an seiner Eitelkeit gefasst und durch Opfer in seiner Gefrässigkeit befriedigt ist, so kann, nach Beseitigung der Furcht, für den Gläubigen die Hoffnung an die Reihe kommen.

a. Die Gebete.

Um die Gegenstände seiner Wünsche und Begierden von dem Gotte zu erhalten, wendet der Gläubige zwei Mittel an, die überall bei Menschen im Gebrauch stehen. Das erste sind die Bitten. Die Selbstbeobachtung und die psychologische Analyse zeigen nämlich, dass der Mensch, wenn er satt, zufrieden und ohne Zorn ist, einem Bittenden gegenüber in eine unangenehme Stimmung kommt, wenn er die Bitte nicht erfüllt, während umgekehrt die Gewährung ein angenehmes Gefühl mit sich führt. Darum ist es natürlich, dass der Gläubige, wenn er den Zorn des Gottes beseitigt und ihn durch Fettdämpfe und andere Genüsse im eine behagliche Stimmung gebracht hat, seine Bitten vorzutragen den Muth findet. Dies ist so bekannt und so allgemein im Gebrauch, dass ich gleich zu dem etwas verständlicheren zweiten Mittel übergehen kann.

Da der Gläubige in der Religion der Furcht mit einer göttlichen Persönlichkeit zu thun hat, die ohne alle Moralität ist, ebenso wie der Gläubige selbst noch zu keinem sittlichen und gerechten Leben fortgeschritten sein kann, so ist es natürlich, dass der Mensch auch dem Gott gegenüber gewisse Kniffe anzuwenden geneigt ist. Nicht bloss, dass er versuchen wird, ihn bei den Opfern zu betrügen, wie dies so ausserordentlich anschaulich in der Prometheussage überliefert ist, wie es die unzähligen Contracte mit dem Teufel zeigen, bei denen dieser geprellt werden soll, und wie es sich noch bei den Naturallieferungen der Bauern an die Kirche findet, wo sicherlich niemals das Beste geliefert wird; sondern es versteht sich auch, dass jedes Thier, jeder Mensch und also auch jeder Gott seine schwache Seite hat, an der man ihn packen kann. Ein Elephant soll sich vor der Maus fürchten, ein Löwe vor dem Hahn; viele Thiere fürchten gewisse Gerüche, gewisse Töne, gewisse Bewegungen. Da nun die Aufmerksamkeit im natürlichen Zustande der Menschen und Thiere niemals allumfassend ist, sondern immer nur die auffallenden Züge eines Objectes berücksichtigt, so müssen sich von selbst auch für den Verkehr der Personen und überhaupt der belebten Wesen untereinander Abkürzungen bilden, indem nach ungefährer Aehnlichkeit mit gewissen Merkmalen des Objects Töne nachgeahmt oder Geberden vorgezeigt werden, die für das unbefangene Bewusstsein sofort das ganze zugehörige Object in die Erinnerung rufen und die zugehörigen Affekte hervorbringen. So ruft der Jäger durch seinen Lockton den Auerhahn herbei, der nach dem blossen ungefähren Ton schon das Weibchen erwartet und wegen seines Affekts erlegt wird. Ebenso können namentlich die südlichen Völker durch Stellung der Finger, indem sie in der rohesten Weise gewisse Theile des Körpers nachbilden, ein Weib, einen Mann und ganze Handlungen darstellen. Es ist auch bekannt, dass Menschen, indem sie ihr Gesicht fratzenhaft verstellen, Kinder, Weiber und viele Männer bis zum Tode erschrecken können. Es zeigt sich daher, dass der Mensch durch gewisse Zeichen (Symbole) eine nicht unbeträchtliche Kraft über andere Menschen, über Thiere und also nach der Analogie auch über die Götter hat. Diese Mittel oder Kniffe heissen nun Zauber, und sie unterscheiden sich von den natürlichen Ursachen (caussae

b. Die Theurgie.

efficientes) dadurch, dass man die Wirkungsweise des Mittels nicht einsehen kann. So muss man „Sesam, Sesam, öffne Dich“ rufen, damit der Berg gehorcht und sich öffnet. Wer das Wort des Zauberers vergessen hat, bringt die verzauberten Besen nicht wieder zum Stehen. Jeder Gott liebt bei einem bestimmten Namen gerufen zu werden, und es ist gefährlich, ihn anders zu nennen. Ein Dämon kann in ein Baumloch, eine Flasche und dergleichen gebannt werden, wenn man nur drei Kreuze auf den Pfropf kritzelt. Auf bestimmte Worte oder Formeln oder bei gewissen Zeichen muss ein Gott erscheinen, beim Reiben einer Lampe uns dienstwillig werden, beim Drehen eines Ringes uns unsichtbar machen und so noch tausenderlei.

Aus all diesem ergiebt sich, dass der Mensch in seinem Verhalten zu Gott auf die schwache Seite desselben immer ein Augenmerk gerichtet hat, um das mächtige und übermenschliche Wesen auf irgend eine Weise sich unterthänig und willig zu machen. Man nennt diese ganze Gattung von Handlungsweisen Theurgie, und sie findet sich deshalb in allen Religionen der Furcht und als grösseres oder geringeres Element auch in den höheren Religionen, sofern theils Rudimente der alten Religion darin vorkommen, theils Rückfälle in dieselbe geschehen, was bei der Plebs unter den Gläubigen überall eintreten wird. Jenachdem nun der Gott als bloss in einer bestimmten Beziehung mächtig, oder in vielen oder in allen Gebieten der Natur und des Menschenlebens gebietend vorgestellt wird, kann begreiflicher Weise auch die theurgische Praxis verschiedene Formen annehmen. So wird der Gott Glaukos im Netz gefangen und muss dann weissagen und Schätze zeigen, ähnlich wie der goldene Fisch im Volksmärchen, durch welches die alte Religion noch abgespiegelt wird. Auch im alten Testament ist das Ringen Jacobs mit dem Herrn noch ein Echo aus dieser Urzeit, und das: „ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn“, muss auf erhofften Reichthum gedeutet werden, obgleich man ja diese einfachen und rohen Verkehrsformen des Menschen mit Gott für eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins auch sehr geistreich allegorisch umdeuten uud befriedigend benutzen kann. So lange Moses die Hände erhebt, siegen die Kinder Israel; wenn er sie sinken lässt, die Feinde. Er lässt sich deshalb, um Gott theurgisch zu leiten, von Anderen unterstützen, weil seine Muskel-

kraft nicht ausreicht, die zur Bewältigung des Gottes erforderliche Manipulation mit den Armen allein auszuführen. Auch im neuen Testament ist von der Plebs unter den Gläubigen die Stelle: „was Ihr bitten werdet in meinem Namen“ u. s. w. so missverstanden, als wenn die Anwendung des Namens Jesus eine Zaubermacht wäre, ebenso wie später auch die schöne Sitte der Bekreuzigung vielfach zu einem Zaubermittel herabsank, wodurch man sich oder andere werthvolle Dinge vor bösem Einfluss schützen wollte. In unserem Jahrhundert, und zwar in dem letzten Jahrzehnt, ist die Theurgie besonders in einer zeitgemässen Art des Gebets wieder lebendig geworden. Die sogenannte Heilsarmee nämlich ordnet bestimmte Stunden an bestimmten Tagen an, in welchen womöglich in allen Welttheilen zu gleicher Zeit von möglichst Vielen ein und dasselbe Gebet an Gott gerichtet wird, um ihn wie einen weltlichen Fürsten durch ein Monstremeeting zu erschüttern und zur Gewährung willig zu machen. Diese allzu schlauen Gläubigen merken nicht, dass sie einen Kniff des rohesten Aberglaubens, der in das tiefste Heidenthum gehört, gegen ihren allwissenden Gott in Anwendung bringen.

§ 3. Das Priesterthum.

Die Religion hat jeder zunächst für sich, weil er seine Furcht für sich hat. Es ist daher die Religion und die Theologie zunächst keine Sache, die man wie ein Phänomen am Himmel oder auf der Erde astronomisch oder physikalisch allgemeinverständlich jedermann zeigen und erklären kann, sondern sie ist ihrer Natur nach subjectiv wie die Gegenstände, die man im Traume selber zwar deutlich sieht, ohne dass man sie jedoch einem anderen zur Anschauung bringen könnte. Obgleich aber jeder seine eigenen Träume hat, so ist das Träumen selbst doch allen gemeinsam, und so stellt sich auch bei der Religion heraus, dass trotz aller subjectiven Verschiedenheiten der Veranlassung und des Inhalts das Gefühl der Furcht und die Beziehung auf eine übernatürliche Ursache doch allgemein ist. Daher ist es möglich, dass die Religion (wie oben S. 133 erwähnt) zunächst auf die ganze Familie übergeht und Hausreligion wird, dann aber auch einen mehr socialen Charakter gewinnt und auf ein ganzes Volk ausgedehnt werden kann. Eine bestimmte einzelne Form

der Religion der Furcht könnte aber niemals Weltreligion werden, weil sich überall schon Local- und Nationalreligionen finden müssen, die sich nur von einer höheren, nicht aber von einer gleich niedrig stehenden Religion überwinden lassen.

Da es nun bei der Religion der Furcht ganz besonders darauf ankommt, den bösen und gefährlichen Geist zu versöhnen oder zu bannen oder ihn geneigt zu machen, so gehört dazu erstens, um sich die Natur und die Stimmung und Wirkungsweise des Gottes vorzustellen, eine mehr oder weniger bewegliche Phantasie und Denkkraft und zweitens, um die theurgische Praxis auszuüben, ein mehr oder weniger verschlagener Geist. Sobald es sich aber um Unterschiede der Begabung handelt, so werden sofort einige Menschen bemerkbar werden, welche die zugehörigen Eigenschaften in höherem Grade, als die übrigen, besitzen, und darum finden sich auch überall anerkannt die Regenmacher, Zauberer und Priester vor.

Die auswärtige Angelegenheit in der Religion.

Um zu verstehen, was das Priesterthum in der Menschheit bedeuten will, muss man sich einmal vorstellen, die Religion wäre bloss, wie heute die beschränkten Köpfe, die Rationalisten und Positivisten annehmen, ein moralisches Verhältniss in uns zwischen unserer Sinnlichkeit und unserer Vernunft. Dann könnte natürlich ein Priester dabei keine andere Rolle spielen, als wie der Arzt; denn wie dieser unsere körperlichen Störungen beseitigt und die Functionen zur Gesundheit zurückführt, so würde der Priester die Furcht und die Leidenschaften uns ausreden müssen, um wieder ein ruhiges und vernünftiges Gleichgewicht der Seele herzustellen. Das Thun des Priesters wäre dann also nur auf den Menschen gerichtet als auf seinen Patienten. Damit wäre aber nur die eine Seite der Religion verständlich gemacht, während die ganze Geschichte der Religionen uns noch auf eine andere Seite hinweist; denn wie der Religiöse als solcher nicht bloss mit sich zu thun hat, sondern mit Gott, so sollte auch der Priester vor allen Dingen auf den Gott wirken und diesen befriedigen und versöhnen oder zum Dienste willig machen, um dementsprechend dann erst das Gemüth des Menschen zu beruhigen. Es giebt keine Religion, die sich bloss auf Moralität zurückführen liesse; in allen, auch im Christenthum, ist die auswärtige Angelegenheit, das Verhält-

niss zu Gott die Hauptsache. Wer dies nicht versteht, kann auch die Function des Priesters nicht begreifen.

Die Religion bezieht sich auf das Zufällige und Einzelne, nicht auf das Allgemeine.

In der Religion der Furcht tritt natürlich die Aufgabe des Priesters auch deutlich hervor, allein wegen der niedrigen Stufe dieser Religion nur in einer fratzenhaften Erscheinung. Denn da man nur mit Furcht und Hoffnung hinblickt auf die Güter und Uebel des Lebens, auf seine Heerden, ihre Vermehrung, ihre Milch, auf das Wetter und den Blitz, auf Krankheiten, gefährliche Thiere, auf die Feinde u. s. w., so wird ein Gott unbestimmt als Ursache aller günstigen oder ungünstigen Umstände in diesem grossen Gebiete des menschlichen Interesses vorausgesetzt. Dieser Gott aber kann, weil jene Umstände nur accidentell mit dem Weltlauf zusammenhängen, in seinem Wesen nicht bestimmt werden; denn das Einzelne, z. B. dass jetzt Dieser oder Jener krank wird oder stirbt, lässt sich nicht auf ein allgemeines Gesetz des Charakters Gottes zurückführen. Nur das Allgemeine geht auf ein Allgemeines zurück, und mithin löst die Naturwissenschaft, welche die allgemeinen Gesetze findet, nur die Frage, wie es im Allgemeinen oder durchschnittlich in der sinnlichen Welt zugeht. Die Religion hat aber mit dem Einzelnen zu thun, warum dieser oder Jener jetzt von einer Seuche befallen wird und sterben muss und nicht ein Anderer. Dies kann deshalb auch nur auf etwas Einzelnes und Accidentelles in der Ursache zurückgeführt werden; es hat einen historischen und keinen allgemein wissenschaftlichen Grund, da das Einzelne wegen der unübersehbaren Complication von der Wissenschaft nicht berücksichtigt werden kann, sondern nur als eine zufällige Anwendung der allgemeinen Ordnung erscheint. Denn wenn man auch weiss, dass der Blitz tödten kann, so folgt daraus doch nicht die Einsicht, dass und warum jetzt gerade dieser Mensch, der mein Sohn, mein Vater, oder mein Freund oder Feind ist, getroffen und getödtet wird. Für die reifgewordene Philosophie liegt die Erklärung in einer alles Individuelle verwerthenden Weltökonomie, die ich das technische System der Welt nenne; in dem früheren Idealismus Hegel's und Platon's und in dem Materialismus aber musste man, wegen der unwissenschaftlichen Auffassung der Materie und des Geschehens, dafür den Zufall der Verkettung der Dinge in Anspruch nehmen; die

primitive Religion der Furcht aber kann die Ursache nur in der Laune, d. h. in der unberechenbaren Willensbestimmung eines Gottes suchen.

Erste Aufgabe des Priesters: die Erkenntniss.

Hierdurch lassen sich die beiden Aufgaben des Priesters bestimmen, die wir jetzt festzustellen haben. Von einer Theologie in wissenschaftlichem Sinne kann in der Religion der Furcht nicht die Rede sein, sondern es dreht sich alles um die Erforschung der zeitweiligen Launen und zufälligen Absichten des Gottes. Da das Einzelne aber immer durch das Allgemeine erkannt wird, so konnten nur diejenigen zu Priestern werden, welche die grösste Erfahrungserkenntniss besassen und aus der Beobachtung der Sterne und Wolken, aus dem Vogelflug und dem Verhalten der Thiere zu einer Voraussagung der nächsten Zukunft in Bezug auf das Wetter befähigt waren, d. h. die angehenden Meteorologen und Astrologen; nur diese konnten weissagen und wurden Wettermacher. Ebenso konnten nur durch Erfahrungen im Gebiete der Heilkräfte der Pflanzen und der Gifte die sogenannten Medicinmänner hervorgehen. Da diese Erfahrungserkenntniss aber ohne Einsicht in den Zusammenhang, der ja noch nicht wissenschaftlich festgestellt war, nothwendig allerlei Accidentelles, d. h. zufällige Umstände bei der Beobachtung der Thatsachen mit aufnehmen musste, so war es ganz in der Ordnung, dass die Priester dieser Religion eine so grosse und mannigfaltige Summe von Albernheiten und Hokus-Pokus in ihre Erkenntniss sowohl, als in die Mittheilung derselben einmischten. Denn weder war ihre Erkenntniss ihnen selbst rein und gewiss, noch durften sie hoffen, ohne solche geheimnissvolle und unverständliche Einhüllung mit ihren geringen und unsicheren Beobachtungen grossen Eindruck bei den Gläubigen zu machen.

Die Erklärung der abergläubischen Gebräuche in dieser Religion kann speculativ nicht auf die Einzelheiten ausgedehnt werden; diese entziehen sich sogar auch fast überall der empirischen Erklärung, da ihre Entstehung in die ersten Anfänge menschlicher Cultur zurückgeht, wo weder Bewusstsein des Thuns, noch bestimmte Absicht vorausgesetzt werden darf. Gleichwohl kann und muss das Princip für alle diese Dinge einer speculativen Ableitung fähig sein. Und zwar liegt das Princip in zwei Coordinationssystemen, welche die Aufgabe des Priesters

bestimmen und von denen das Eine die Entstehung der Erkenntniss in dem Priester, das zweite die Mittheilung an die Gläubigen betrifft.

Die Frage nach der Entstehung der religiösen Erkenntniss führt uns den besser begabten Gläubigen vor, der die für die Menschen wichtigen Lebensereignisse, bei denen sich Furcht und Hoffnung stärker regen, klug beobachtet und in Erinnerung behält. Er konnte als wissenschaftlich Ungebildeter den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Naturgesetz und Anwendung nicht erkennen; er beobachtete aber das zeitliche Nacheinander der Vorgänge. Darum musste er das blosse Vorher mit der Ursache verwechseln und konnte die nebensächlichen Umstände nicht eliminiren. Flog deshalb gerade ein Adler auf, als kurz nachher eine Kriegsthat glücklich ablief, so war es natürlich, dass an diesen nebensächlichen Umstand des Anblicks eines in der Regel siegreichen und starken Raubvogels nun später das Gelingen eines Unternehmens geknüpft wurde. Denn da nicht bloss objectiv die Thatsachen in die Augen traten, sondern mit ihnen sofort wegen des Motivs der Furcht die Vorstellungen von Göttern sich verflochten, deren Absichten, Launen, Zorn, Hass und Neid in die zufälligen Nebenerscheinungen durch die Phantasie verwoben wurden, so musste bei der Erinnerung nun die subjective Zuthat einerseits und das Wesentliche und Nebensächliche des Geschehens andererseits in einem unentwirrbaren Durcheinander sich dem Bewusstsein darbieten, wie dies heutzutage noch ebenso die psychologische Analyse bei Kindern und Ungebildeten überall und immer nachweisen kann, weshalb diese Erklärung wissenschaftliche Gewissheit besitzt.

Zweite Aufgabe des Priesters: die Praxis. a. Verkehr mit dem Gott.

Das zweite Coordinationssystem betrifft den Priester und den Gläubigen. Der Gläubige ist von Furcht erfüllt über die Ereignisse seines Lebens oder die Schicksale seines Stammes und hat mithin das Bedürfniss, von seiner Furcht befreit oder erlöst zu werden. Da er aber den Grund seines Unglücks in den erzürnten Göttern sieht, so verlangt er eine Beschwichtigung und Versöhnung der Götter. Zweitens steht der Gläubige vorwärtsblickend vor der Zukunft, in welcher er dies oder das, was für ihn von der grössten Wichtigkeit ist, zu thun oder zu leiden hat. Er verlangt von dem kundigen Priester eine Berathung und Weis-

sagung, damit er möglichst ohne Besorgniss oder mit froher und stärkender Hoffnung an's Werk gehen könne. Da aber das Zukünftige von dem Einflusse der geheimen und viel mächtigeren Gespenster und Götter abhängt, so verlangt er vom Priester, dass dieser durch seine Künste die Götter banne oder geneigt und hülfreich mache. Mithin ist die Einwirkung des Priesters auf den Gläubigen immer an einen Umweg gebunden, da es sich in beiden Fällen immer zunächst um eine auswärtige Angelegenheit, um einen Verkehr mit dem Gotte dreht, welcher pacificirt, befragt und herbeigerufen werden muss. Weil dieser Gott aber nicht bestimmt erkannt werden kann, sondern nur, wie gezeigt, durch eine ungeordnete Ideenassociation mit allerhand zufälligen Erscheinungen verwoben ist, so folgt, dass der Gläubige von dem Priester nur richtig behandelt wird, wenn er durch allerhand geheime und abenteuerliche Gebräuche, die er nicht begreift, aber auf einen Verkehr desselben mit der gegenwärtigen Gottheit bezieht, zuerst selbst in Schrecken versetzt wird, um dann später die Entscheidung des Priesters, die er für das Resultat des Kampfes, der Beschwörung oder Bestechung des Gottes ansieht, willig anzunehmen. Wenn unseren modernen Reisenden die immer grässlichen Verunstaltungen des Gesichtes der Priester der Wilden und ihre abenteuerliche Kleidung, sowie ihre grotesken Tänze und wilden Bewegungen lächerlich erscheinen, so haben sie den wahren Zusammenhang nicht verstanden und sich nicht recht in das Gemüth der wilden Gläubigen hineinversetzt; denn für diese ist es durchaus nothwendig, einen Vorgang anzusehen, der sich auf einen unsichtbar gegenwärtigen Partner bezieht und deshalb einerseits ihnen immer unverständlich sein muss, andererseits ihnen Furcht oder Vertrauen erweckt, da sie aus den Bewegungen des Priesters und dem endlichen Ausgang seines Ritus immerfort auf die jeweilige Stellung, das Vorwärtsdringen oder Zurückweichen des bösen Geistes schliessen müssen. Ohne die heftigsten Zuckungen, Schweiss und Zittern, Stöhnen und Ringen konnte selbst bei den klugen Griechen die Sibylle keine Offenbarung von dem Gotte erlangen, der von ihr Besitz nahm. Die Rudimente dieser Vorstellung vom Priester sind noch in unseren civilisirten Religionen darin zu erkennen, dass der Priester in der Regel ein von der herrschenden Tracht des Volkes völlig abweichendes Costüm anziehen und verschiedene symbo-

lische Bewegungen ausführen muss, in denen, wie oft auch in dem Gebrauch einer fremden Sprache (lateinisch oder hebräisch) eine geheimnissvolle Bedeutung geachtet und ein auswärtiger Einfluss geglaubt wird.

Kommen die Menschen aber selbst durch weitere Culturentwickelung in eine ruhigere und friedlichere Stimmung, so brauchen sie nicht mehr in einen Ringkampf mit dem herbeigerufenen Gotte sich einzulassen, und er verlangt von ihnen auch keine wilden Metzeleien der Gefangenen mehr und verschmäht die Verbrennung ihrer Kinder und anderes Grässliche. Durch ruhige Darbringung ihrer Geschenke, die sie als Tribut dem anerkannten Herrscher zahlen müssen, und durch Beobachtung der geheimen Zeichen, woran der Priester das Wohlgefallen oder Missfallen des Herrn über die Gabe erkennt, wird der Gott versöhnt und befragt, indem dem Priester nur die Herbeirufung des Gottes und seine Beschwörung durch feierliche Hymnen oder geheime Worte zukommt, wie auch die Deutung des Erfolges und die Prognose der Zukunft. Da ihm vor Allem die Uebermittelung des Opfers an den Gott zukommt, so hat er auch über die den Andern nicht erkennbare Stimmung und Gesinnung des Gottes zu orakeln.

b. Therapeutische Behandlung der Gläubigen.

Wir sahen, dass in erster Linie der Priester nicht mit den Gläubigen, sondern mit dem Gotte zu thun hat. In zweiter Linie aber steht dieser Verkehr mit den unsichtbaren Geistern doch immer auch in Coordination mit den Gemüthern und Vorstellungen der Gläubigen. Es fragt sich darum, was die Gläubigen durch die Kunst der Priester gewinnen sollen. Dies ist leicht einzutheilen; denn es dreht sich nothwendig um eine Beschwörung ihrer Affekte und um eine Erkenntniss der Zukunft zur Leitung ihrer Handlungen.

α. Die Beruhigung.

Was zunächst die Beruhigung der Affekte betrifft, so habe ich darüber in dem Bisherigen schon die nöthigen Beziehungspunkte hervorgehoben; denn der Priester muss, da die Affekte, d. h. Furcht und Hoffnung, von den Vorstellungen über die göttlichen Geister und ihre Stimmung abhängen, nothwendig eine P s y c h a g o g i e verstehen und ausüben. Wenn es ihm gelingt, durch seine gottesdienstliche Kunst dem Gläubigen gewissermassen vor Augen zu stellen, wie der herbeigerufene Gott zuerst wild auftritt und dem ringenden

Priester die grösste Mühe und Angst macht, nachher aber sich bannen lässt oder freundlich wird, so geht der Gläubige in fortwährender Sympathie mit dem Cultus von seinen Angstgefühlen zur Ruhe über, und die Beruhigung des Gottes ist auch seine eigene Beruhigung. Wird von dem Priester, der sich selbst nicht vergisst, ein bestimmtes Opfer, zu hinterlegende Geschenke, Speise, Opferung von Menschen und Thieren u. dergl. verlangt, so beruhigt sich der Gläubige, wenn er diese Opfer gebracht hat. Der kluge Priester wird es den Gläubigen niemals zu leicht machen, zum Frieden zu kommen; denn da der Gott in genauem Spiegelbild alle die Gemüthseigenschaften der Menschen, und zwar besonders der in der Gesellschaft vorherrschenden besitzt, so, wird der Gott auch nothwendig mit keiner anderen Versöhnungsweise zufrieden sein, als wodurch die Gläubigen selbst zufrieden sein würden. Indem der Gläubige dies vollkommen einsieht und zuversichtlich annimmt, so wird er auch (wenn der Gott nicht hintergangen werden kann, was natürlich lieber gesehen wird) mit den darzubringenden Opfern sich selber beruhigen. Darum kann man aus der Grösse oder Kleinheit der Opfer, wie wir dies z. B. noch so deutlich und bestimmt in dem Leviticus verzeichnet sehen, einen sicheren Schluss auf die Gemüthsart der Menschen machen und erkennen, wie leicht oder wie schwer sie die ihnen widerfahrenen Unbilden ertrugen, da diese an den coordinirten Opfergaben, wie Tauben, Lamm, Ochs u. s. w., ihr Mass finden, das sich schliesslich auf einen bestimmten Geldwerth zurückführen lässt.

β. Das Orakel.

Der Gläubige will aber nicht bloss beruhigt werden, sondern auch einen bestimmten Rath empfangen. Die drohenden Ereignisse des Lebens haben ihn erschreckt; er erkennt die Gefährlichkeit Gottes und vermuthet, dass demselben gewiss diese oder jene Thaten missfällig gewesen sind. Davor muss man sich also in Zukunft hüten, um nicht seinen Zorn zu erregen, und es ist vor Allem wichtig zu wissen, welche Handlungsweise seinen Beifall oder seine Unterstützung und daher eine glückliche Vollendung finden könnte.

Es dreht sich also vor Allem um die *Unterscheidung unseres Thuns in gottwohlgefälliges und gottmissfälliges*. Nun ist aber dieser Unterschied durch keine Wissenschaft erreichbar; denn die Wissenschaft stellt Allgemeines fest und kommt

auf überall und immer gültige Gesetze. Davon kann hier keine Rede sein, einmal, weil es im Anfange der Cultur keine ausgebildete und sichere Naturwissenschaft gab, und zweitens, weil, auch wenn es dergleichen gegeben hätte, dadurch doch das einzelne Ereigniss nicht hätte festgestellt werden können. Der Gläubige will wissen, ob dies oder das den Göttern gefallen, ob sein Fischfang gerathen, ob es ihm gelingen wird, seinen Feind zu überfallen und zu tödten, ob die Krankheit seiner Kuh von dem bucklichten Kerl mit den bösen Augen herrührt, ob sein Stamm in diesem Kriegszuge siegen wird u. s. w. Für solche Einzelheiten giebt es keine Wissenschaft; der Mensch hat aber nothwendig das Bedürfniss, eine Antwort auf solche für ihn praktische Fragen zu erlangen. Wenn es nun schon eine Ethik und Rechtslehre gäbe, so könnte der Gläubige sein Thun aus allgemeinen Gesetzen regeln. Da dergleichen aber noch nicht vorhanden ist, so kann die Antwort auch nur durch ein Einzelurtheil abgegeben werden, und dies ist das Wesen des Orakels.

Es fragt sich nun, woher der Priester sein Orakel schöpfen könne, d. h. woher er wisse, welche Handlungen dem gefährlichen Dämon gefallen, und welche ihm missfallen würden, oder was dasselbe ist, welche Ereignisse nach Wunsch ausfallen und welche missrathen werden. Die Frage scheint schwierig zu lösen, und es ist auch so, wenn man nämlich voraussetzt, dass der Orakelnde wirklich die Erkenntniss und Wissenschaft des Verborgenen und Zukünftigen besässe. Wenn man aber diese Voraussetzung als den Thatsachen widersprechend fallen lässt, so ist es schon leichter zu sagen, woher er zu einem Resultat überhaupt kommen kann. Bei allen Einzeldingen dreht es sich nämlich um Verkettung des Geschehens nach der wirkenden Ursache. In diesem Gebiete hat derjenige, welcher der Schlauste und Scharfsinnigste ist und die meiste Erfahrung besitzt, den Vorzug vor allen Andern. Wenn einer also z. B. durch eigene Anschauung oder durch Bericht von Kundigen genau weiss, wie gross die Zahl der Feinde ist, wer sie führt, ob sie gute Waffen und Nahrungsmittel haben, ob sie von Muth oder Furcht erfüllt sind u. s. w., und andererseits dieselbe Kenntniss von seinen Stammgenossen hat, so kann er schon ein ziemlich sicheres Orakel abgeben. Kennt einer auch die sämmtlichen Zugehörigen eines Gaues, so kann er mit einer gewissen Menschenkenntniss, vor-

züglich wenn er noch manche Einzelnheiten erfahren hat, etwa so sicher, wie unsere Geschworenen sagen, dass Dieser oder Jener den fraglichen Mord oder Diebstahl verübt habe. Das Orakel beruht also auf Analogien der Erfahrung und Conjecturen.

Es ist daher natürlich, dass in den Religionen der Furcht überall die Priester in Ansehen kommen; obgleich es sich auch ebenso erklären lässt, dass sie oft nicht bloss gehasst, sondern auch verachtet und misshandelt werden. Es muss sich nämlich herausstellen, dass ihre Weissagungen oft nicht eintreffen, und dass sie Unschuldige, die ihnen feind sind, beschuldigen, um sich ihrer zu entledigen, dass sie bestochen werden, dass sie, um den Schein der Erfüllung ihrer Orakel zu erzeugen, eine Menge Betrügereien ausüben u. dergl. Mithin ist es unmöglich, dass das Priesterthum der Religion der Furcht jemals eine ungetheilte Achtung geniesst. Gleichwohl konnten und können die rohen Völker auch niemals diesen Stand der Wettermacher und Zauberer entbehren, weil nothwendig die Erfahrung und die Schlauheit da geschätzt sein muss, wo sich alles um Furcht und Hoffnung dreht und das höchste Interesse in dem glücklichen oder unglücklichen Ausgange der Dinge liegt.

Wollte man gegen meine Deductionen einwenden, dass doch bei den hochgebildeten Völkern in Aegypten, Kleinasien, Hellas und Italien die Orakel eine grossartige und selbst von fremden Völkern befragte und reich beschenkte Autorität bildeten, die einen Vergleich mit dem Pabst in Rom gestatte, so muss ich auf eine Täuschung des Urtheils aufmerksam machen. Jene Orakel gehören nämlich zur Hälfte nur der reinen Religion der Furcht an, der andern Hälfte nach aber schon der folgenden Religion des Rechts, da sie eine Menge sittlicher Gedanken aufnehmen. Sofern sie aber ihre Antworten nicht bloss aus allgemein sittlichen Motiven ableiten, sondern auch das Zukünftige und Verborgene errathen wollen, soweit haben sie das zugehörige Element aus der Religion der Furcht eingemischt; und dieses eingemischte Element ist es, welches ihnen den Todesstoss versetzte, als die Völker gebildeter und sittlicher wurden.

§ 4. Die Inspiration.

Wenn ich nun als Erkenntnissquellen für die Orakel der Priester Erfahrung und Schlauheit angegeben habe, so könnte man mir entgegnen, dass doch in der That diese Quellen niemals als Gründe von den Priestern angeführt werden und dass auch die Gläubigen in den Priestern eine höhere Autorität anerkennen, als sie bloss verständigen Conjecturen zukommen dürfte; denn sonst würden die Gläubigen sich über die Gründe der Conjecturen Rechenschaft geben lassen und mit den Priestern deliberiren und debattiren; kurz, es würde auch nicht entfernt so etwas, wie ein Orakel, herauskommen.

1. Unbewusstheit des Seelenlebens.

Dieser Einwand wäre sehr überzeugend, wenn nicht dabei zwei der wichtigsten Umstände vergessen wären, nämlich erstens, dass unser Seelenleben im Anfang seiner Entwickelung (noch heute und also auch im Alterthum der Völker) immer unbewusst functionirt. Die Priester so wenig, wie die Gläubigen, waren sich darüber klar, wie ihre Seele zu ihren Annahmen und Ueberzeugungen kam. Wenn wir deshalb jetzt mit ausgebildeter Psychologie und Logik den Erkenntnissprocess wissenschaftlich classificiren können, so folgt daraus nicht, dass auch die Urzeit darüber ein Bewusstsein gehabt hätte. Uebrigens sehen wir, dass, wo in politischen und militärischen Unternehmungen irgend ein Anderer, z. B. ein Fürst, selbst Erfahrungen, Kundschaft und Scharfsinn besass, seine Autorität sofort neben oder über die des Priesters trat, den man dann nur bei zweifelhaften Dingen befragte.

2. Kein specifischer Unterschied zwischen Priester und Gläubigen.

Der zweite Umstand aber liegt darin, dass ursprünglich die Priester auch Gläubige waren und dass sich in ihre Vorstellungsoperationen überall die Phantasie der Dämonen und deren Absichten und Wirkungen einmischte, so dass ihr schliessliches Urtheil gar nicht aus einer mit Besonnenheit angeordneten Schlussfolge hervorging, sondern ein instinctives Resultat war. Es ist zwar nicht zu läugnen, dass sehr bald in das Geschäft des Priesters eine Masse von Lüge und Betrug sich einmischen musste; dennoch aber konnte kein klarer und bewusster Gedankengang herrschen, da bei allen solchen nicht wissenschaftlich geschulten Menschen die schliessliche Meinung oder Vermuthung, die sie

haben, aus einer unübersehbaren Menge kleiner Beobachtungen und Erfahrungen einerseits, und andererseits aus allerlei eigenen Absichten, die mit den Absichten der Gläubigen zusammen dunkel vorgestellt wurden, hervorgehen mussten, wie die Resultirende, welche in dem Parallelogramm der Kräfte aus vielen Seitenkräften bestimmt wird. Der Mensch ist dabei gewissermassen nur der Schauplatz, auf welchem ihm unbekannte Mächte ihr Spiel treiben, und da hier nun die eingemischten theologischen Vorstellungen immer für das Gefühl die mächtigsten sind, so musste es sich von selbst zu ergeben scheinen, dass die Priester von den Göttern, mit denen sie im Cultus verkehrten, ohne dass die Gläubigen diese übersinnlichen Wesen wahrnehmen konnten, inspirirt wurden.

Wesen der Inspiration.

Die Inspirationslehre setzt daher eine Besessenheit voraus oder wenigstens einen geglaubten wirklichen Verkehr mit den Göttern, die zwar hier und da allen Gläubigen, besonders aber dem Priester in wunderbarer Weise erscheinen, so dass er ihre Gestalten sieht, ihre Stimme hört und ihre Absichten und Leidenschaften gewissermassen unmittelbar wahrnimmt. Wie der aufgeregte Mensch laut mit sich spricht, so kamen auch die in der aufgeregten Seele des Priesters gewaltig wogenden Bilder und Vorstellungen zur eigenen Sprache, und dies ist wohl der Ursprung des Inspirationsbegriffs, dass der in uns angeschaute und vorgestellte Dämon oder Gott selbst spricht. Wer die ungekünstelte Weise ungebildeter oder aufgeregter Menschen beachtet, wird denselben Vorgang immer von Neuem zur Erfahrung bringen können, und so erklärt es sich auch, dass den Träumen so viel Bedeutung beigelegt wird, deren Nichtigkeit Kinder, Ungebildete und Wilde nicht so bald einsehen können, und dass man gewisse Stimmen in sich ertönen hört und bestimmte Worte und Aufforderungen vernimmt. Kurz, das selbständige Leben der Vorstellungen ist das ursprüngliche und darum die Inspirationslehre hiervon eine natürliche und nothwendige Folge. Erst die später erlangte Oberherrschaft des Ichs und die logische Ausbildung des Verstandes setzen die Vorstellungen zu blossen Rechenelementen herab und verdrängen die Annahme und Macht der Inspiration, die hier in der Religion der Furcht

noch in der rohesten Form auftritt, dagegen erst in den höheren Religionen zu ihrer wahren Bedeutung gelangt.

Wenn man nun fragt, ob also wirklich eine Inspiration stattgefunden habe und ob es dergleichen noch giebt und geben wird, so muss man zunächst den Gegensatz feststellen. Der Gegensatz aber wird durch Unterscheidung des Ichs von anderen Wesen und Mächten gefunden; denn was ich selbst thue mit Bewusstsein meiner Mittel, Gründe und Zwecke, das halte ich niemals für inspirirt. Mithin bedeutet Inspiration, dass andere Wesen oder Mächte in mir und durch mich ohne meine Erlaubniss und Anstrengung reden und handeln. Darum inspirirt der Souffleur den Schauspieler nicht, weil dieser auf die Worte wartet und sie in seinem eigenen Interesse und mit seiner eigenen bewussten Betonung wiederholt. Was aber die Inspirirten sagen und thun, das geht von einer fremden Macht aus, die sie bloss zum Instrumente macht. Eine solche Inspiration ist nun eine einfache Thatsache; sie findet wirklich statt, und es kommt nur darauf an, festzustellen, wer der eigentliche Thäter ist.

Die Inspiration ist ein wirkliches Ereigniss.

Diejenigen, welche alle Inspiration läugnen und damit also bekennen, dass sie das Wesen derselben überhaupt nicht verstehen, das sind schlechte Beobachter und wenn auch verständige Naturen, doch mit engem Horizonte, die weder selbst jemals etwas Grosses hervorbringen, noch zum Genusse der höheren Dinge in der Menschheit fähig sind. Es sind die Kleinkrämer im Leben und in der Gelehrsamkeit.

Wir wollen also den Urheber der Inspiration suchen. Zunächst ist die inspirirte Persönlichkeit selbst zu eliminiren; denn sie ist sich nicht bewusst, die nöthige Wissenschaft und Kunst zu besitzen, um ihre inspirirten Dichtungen, Weissagungen und Aussprüche absichtlich hervorzubringen. Zweitens könnte man auch keine andere Persönlichkeit nennen, die sich gasartig verflüchtigte und eingeathmet von dem Inspirirten nun die Seele desselben regierte und zu Schöpfungen triebe. Ebensowenig giebt es einen Baum oder ein Thier oder einen Stein und dergl., der in die Seele zu dringen, zu sprechen und dergleichen Wunderkraft auszuüben vermöchte. Mithin bleibt nichts übrig, als die **allgemeinen** Kräfte der Natur, die in allen Dingen und also auch im Menschen wirken und die von der ganzen Menschheit

als das Göttliche bezeichnet, oder auf Gott zurückgeführt werden. Wer daher inspirirt ist, der wird nothwendig und mit Recht seine Thätigkeit nicht auf sich oder eine andere Creatur, sondern auf die ausser ihm liegende göttliche Kraft beziehen, und dies haben alle Inspirirte von jeher gethan. Wenn die Gegner der Inspirationslehre aber hervorheben, dass die Leistung des Inspirirten doch nicht über seine Kräfte hinausginge, dass er vielmehr in seiner eigenen Sprache und nach seinen Kenntnissen und nach seiner besonderen Eigenthümlichkeit wirkte und dass also das Eingegebene vielmehr sein eigenes Werk sei, so ist dieser Einwand ganz kurzsichtig; denn wie der Baumeister allerdings nur mit den vorhandenen Balken und Steinen bauen kann und nicht mit Dingen, die nicht vorhanden sind, so wird die göttliche Kraft auch nur mit dem in der Seele des Inspirirten gegebenen Material wirken und nichts hervorbringen, was nicht aus dem Vorhandenen erklärlich wäre; trotzdem führt man das Haus auf den Baumeister zurück und nicht auf das Material, aus dem es gebaut ist, und ebenso weiss sich der Inspirirte unschuldig an seiner Leistung, die über seine erworbene Kunst hinausgeht und die er ebensowenig wie seine Träume mit Absicht hervorbrachte, weshalb er sie mit Recht Gott oder den Musen oder anderen Dämonen zuschreibt.

Dämonischer Charakter dieser Inspiration.

Um nun zu entscheiden, ob wir schon in der niedrigen Religion der Furcht den Opferschauern, Zauberern, Regenmachern, Auguren und Sibyllen eine Inspiration zugestehen sollen, müssen wir erwägen, ob wir ihren Versicherungen soweit trauen können, dass wir nicht Alles auf Betrug zurückführen. Sicherlich aber wären überhaupt keine Auguren aufgekommen, wenn sie sich von Anfang schon einander angelacht hätten. Da aber, wie wir oben sahen, ihre Erfahrungen und ihr Scharfsinn ihnen den möglichen oder wahrscheinlichen Zusammenhang der Dinge zeigten und auch eine Prognose gestatteten, so mischten sie frühzeitig ihr Interesse, ihren Hass und Ehrgeiz in ihren Beruf und wurden dadurch zu Betrügern. Gleichwohl ging das Gelingen und glückliche Treffen ihrer Aussprüche nicht ursprünglich von ihrer eigenen schlauen Bewerkstelligung aus, sondern war die Resultante der in ihnen unbewusst arbeitenden geistigen Kräfte. Es ist darum nicht unrichtig, wenn die Kirchenväter ihre Leistungen auf Dämonen

zurückführten, wenn man nur darunter die Selbständigkeit der in ihnen arbeitenden Affekte, Vorstellungen und Denkoperationen versteht. Denn da keine höheren sittlichen Mächte dabei in Wirksamkeit kommen, so konnte auch von einem die Weltordnung bestimmenden Gotte, der sie inspirirt hätte, nicht die Rede sein, und sie selbst wissen auch von einer solchen Offenbarung nichts; dagegen kann man als dämonisch diejenige Macht bezeichnen, die den Elementen unseres Seelenlebens zukommt, wenn sie selbständig, d. h. ohne bewusste Leitung und Absicht der Persönlichkeit thätig sind und an Kraft die bewusste Sphäre des persönlichen Lebens überragen, so dass sich der Mensch von ihnen fortgerissen und unfreiwillig bestimmt fühlt. Daher hat die Inspiration auf der Stufe der Religion der Furcht mit der Leidenschaft die grösste Aehnlichkeit; denn wie die selbständig auftretenden Erinnerungen der Wollust, des Zorns und Hasses und dergl. mit ihren Bildern allerlei Einflüsterungen und heftige, ja angeblich unwiderstehliche Bewegungen hervorbringen und den Menschen zu vielen thörichten und verderblichen Handlungen fortreissen, so sind auch auf dem Gebiete der Conjectur die selbständig wirkenden Elemente des Seelenlebens bestimmend und machen den Menschen klüger als er sich selbst weiss, da ohne seine bewusste Arbeit die glücklichen Treffer ihm eingegeben werden. Mithin kann die Inspiration auf dieser Stufe als dämonisch bezeichnet werden.

Viertes Capitel.

Allgemeinere Fragen.

Nachdem wir nun die drei Sondergebiete, in welche das religiöse Leben sich nothwendig gliedern muss, einzeln betrachtet haben, bleiben einige Fragen übrig, welche alle drei Gebiete in ziemlich gleichem Masse betreffen. Unter diesen wähle ich die wichtigsten aus und behandle sie unter den Ueberschriften: Wunder, Schicksal, Mythologie und Islam. Der Islam kommt mir nämlich hier zur Untersuchung, weil eine Religion charakterisirt werden muss, welche den Typus der hier behandelten Gattung von Religionen am Vollkommensten und Reinsten herausstellt. Die Lehre vom Wunder aber hätte auch bei dem Cultus abgehandelt werden können; doch kommen so viele dogmatische und ethische Gesichtspunkte dabei zur Anwendung, dass es mir richtiger schien, es unter die allgemeineren Fragen zu stellen. Das Schicksal gehört zwar auch zum Ressort des Priesterthums, kann aber seiner Idee nach nicht ohne die andern beiden Gebiete begriffen werden. Die Mythologie betrifft näher die Dogmatik, doch musste der perspectivische Standpunkt, der zur Ethik führt, stärker betont werden, als dies bisher üblich war, da man gern nur die Speculation und die Phantasie als Geburtsstätte der Mythen betrachtet.

§ 1. Das Wunder.

Wenn man die Abhandlungen der Theologen und Philosophen liest, die noch heute über das Wunder geschrieben werden, so findet man zu seiner Ueberraschung blosse Disputationen über die Thesis, dass die Naturgesetze durchbrochen werden können. Die Opponenten läugnen dies und verwerfen deshalb die Wunder, die Defendenten aber räumen entweder dem allmächtigen Herrn selbstverständlich das Recht ein, nach seinem Gutdünken zu ver-

fahren, da er sich keine Gesetze vorschreiben lassen könne, oder sie suchen zu zeigen, dass die Durchbrechung seiner eigenen Gesetze zwar nur ein Schein sei, dass der allweise Schöpfer aber durch höhere und deshalb noch mehr oder weniger verborgene Naturgesetze die niedrigeren und deshalb bekannteren Gesetze aufhebe, dass die sogenannten Wunder also nicht bloss keinen Widerspruch gegen die allgemeine göttliche Naturordnung enthielten, sondern zugleich als Wunder, d. h. als „aus den bisher wirksamen Naturursachen unerklärliche Erscheinungen" anzuerkennen wären.

Diese ganze Behandlungsweise der Wunder von Seiten der Gelehrten muss überraschen, weil man nach den allgemeinen Forderungen der Wissenschaft zunächst ein Studium des Begriffs des Wunders selbst erwarten sollte; denn es dreht sich ja für den Mann der Wissenschaft zunächst nicht um praktische Fragen, wie in der Politik und in der Heilkunst, sondern um die Erkenntniss selbst. Nun ist aber weder der Begriff des Wunders schon sicher festgestellt, noch ist es an sich selbstverständlich, dass es überhaupt einen Begriff vom Wunder geben müsse. Folglich ist es doch wohl unvorsichtig oder unbesonnen, wenn man so auf's Gerathewohl das Verhältniss der Wunder zu den Naturgesetzen bestimmt oder die pädagogische Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Wunder bestreitet oder feiert. Denn wie kann man die Menschen auf dem Monde loben oder tadeln, wenn man gar nicht weiss, ob sie existiren. Dass es aber nicht von jedem Worte auch einen Begriff zu geben braucht, ist doch wohl nicht schwer zu beweisen. Ich erinnere nur an die berühmte Seeschlange, oder an die vielbesungene Lorelei: wer wäre im Stande, einen Begriff für irgendwelche diesen Namen entsprechende reale Wesen zu finden! Da es sich also möglicher Weise bei den Wundern nur um eine leere Einbildung, um eine flüchtig und unbestimmt malende Phantasie handelt, so muss die erste Pflicht sein, den Vorstellungskreis der sogenannten Wunder zu studiren, um zu sehen, ob man überhaupt auf einen festen Begriff kommt. Und wenn ein solcher hervortritt, so darf man nicht die nächsten Veranlassungsbilder mit in die Region des Denkens hinübernehmen; denn wenn die Pythagoreer auch den gerechten Mann einen quadratischen nannten, so gehört der geometrische Ansatz ihres Denkens doch nicht mehr in den Begriff

der Gerechtigkeit. Es scheint mir daher, dass über das Wunder eine wissenschaftliche Untersuchung erforderlich ist, die nur deshalb nicht als neu bezeichnet werden darf, weil es noch keine frühere giebt.

Heuristische Methode.

Meine Methode ist die heuristische, welche ich schon in meiner „Neuen Grundlegung der Metaphysik" und für historische Fragen im zweiten Bande meines Buches „Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo" an mehreren Beispielen dargelegt habe. Es kommt nämlich für alle Erkenntniss nicht auf das Monstrum an, welches jetzt in der Logik ein Begriff heisst und welches von Wundt als eine „kategoriale Verschiebung" verherrlicht wird, da aus Eigenschaften und Verben ein Gegenstandsbegriff und eine sogenannte „Verdichtung des Denkens" entstehen soll. Diese „kategoriale Verschiebung" ist aber eine blosse grammatische Erscheinung und hat mit der Logik nichts zu thun, da sich Begriffe nicht verschieben lassen; eine „Verdichtung des Denkens" als Resultat solcher Vorstellungsgewebe ist allerdings zuzugeben, doch leider nicht, wie man präconisirt, in bonam partem, sondern als eine Verdunkelung und Verfilzung der Vorstellungen, wobei das vernünftige Denken Luft und Licht verliert. Mit erbarmungsloser Strenge müssen diese „Verdichtungen" und „Verschiebungen" aus der Logik ausgekehrt werden, da sie nur als blinde Passagiere durch die ungezügelte Ideenassociation rechtlos und passlos in den Bewegungsorganismus des Denkens abgesetzt sind.

Unsere Aufgabe ist, das Coordinationssystem zu finden, in dem die Wunder ihre feste und gesetzlich geordnete Stelle haben. Die Erkenntniss dieser Coordination ist der Begriff des Wunders.

Erste heuristische Forderung.

Als Religionsphilosophen müssen wir nun zunächst fragen, ob die Wunder, wie die Sprache, sich sowohl in als ausser der Religion, oder ob sie, wie die Kirchen, sich nur im Herrschaftskreise religiöser Vorstellungen finden. Es zeigt sich dann gleich, dass das Wunderbare auch ausser, die sogenannten Wunder aber nur in der Religion vorkommen, dass sie also eine specielle Frage der Religionsphilosophie bilden.

Gehören die Wunder aber zum Wesen der Religion? Vocale und Consonanten z. B. finden sich in allen Sprachen; der trochäische Anlaut sämmtlicher Wörter aber nur in der finnischen Sprachgruppe. Giebt es also nicht auch Religionen ohne Wunder?

Ja freilich, den Atheismus, Positivismus und Pantheismus. Folgt daraus nun, dass Wunder nur eine *Absonderlichkeit* gewisser Religionsgruppen bildeten? Aber es giebt doch auch *pathologische* Erscheinungen, blindgeborene, bucklichte und verstümmelte Menschen; soll darum das sehende Auge, die regelmässige Wirbelsäule und überhaupt die normale Bildung der Organe nicht zum Wesen des Menschen gehören? Und könnten also demgemäss nicht auch die Religionen ohne Wunder zu den pathologischen Erscheinungen gerechnet werden? Diese Frage ist so von der Schwelle der Untersuchung ab nicht wohl zu entscheiden. Doch hilft gleich die Auffindung einer Coordinate zu einer vorläufigen Orientirung; denn das Normale wird sich doch in den *meisten* Fällen durchsetzen, während das Pathologische als Störung accidentelle und also *particuläre* Ursachen hat. Die Religion, die sich in den meisten Fällen durchsetzt, ist aber *Volksreligion*, und keine Volksreligion ist ohne Wunder; also wäre vorläufig wenigstens der Atheismus, Positivismus und Pantheismus als eine Verkrüppelung des religiösen Bewusstseins zu betrachten und bildete keine Instanz gegen die Universalität und Wesentlichkeit des Wunders für die Religion.

Bei Annahme dieses präliminarischen Resultates würden wir dann gleich diejenigen theologischen Apologeten abweisen müssen, welche die Wunder durch den christlichen Gottesbegriff vertheidigen; denn sie argumentiren, als wenn sie die Nothwendigkeit von Steuern aus dem Wesen der Preussischen Monarchie und nicht aus dem allgemeinen Wesen des Staates ableiten müssten. Es ist aber sehr wichtig zu wissen, wohin ein Begriff gehört, und es ist die Sache der logischen Bildung, die zugehörigen Coordinaten jedes Begriffs zu kennen; oder man soll keinen Anspruch auf Wissenschaft erheben; denn es dreht sich hier nicht um einen privatrechtlichen Process, den das Christenthum für sich allein zu gewinnen oder zu verlieren hätte, sondern um eine allgemeine Angelegenheit der Religion.

Zweite heuristische Forderung.

Wollten wir nun, durch diese heuristischen Fingerzeige geleitet, zur Analysis der Religion übergehen, um die Coordinationen festzustellen, so würden wir eines grossen Hülfsmittels entbehren, das uns erst noch zu Gute kommen soll. Zum allgemeinen Wesen jeder Sache gehören nämlich immer Bestimmungen von verschiedener Herkunft, und

wenn man diese principiell scheiden kann, so hat man das beste Licht zur Arbeit. Nehmen wir z. B. den Menschen, so ist Vernunft sowohl, wie Durchblutung des Körpers, allgemeine Wesensbestimmung. Aber diese letztere sogenannte generische Bestimmung geht nicht auf ein fabelhaftes genus zurück, sondern vielmehr auf einen realen, uralten und sehr unansehnlichen Vorfahren, dessen Abkömmlinge sich durch viele neue Verbindungen specificirt und veredelt haben.

Wenn ich die gemeinsame Grundlage, das genus proximum in der Definition, auf die unterste Artform zurückführe, so bedarf diese Neuerung in der Logik einer Erklärung. Die alte Logik nahm nämlich seit Aristoteles das Generische und die Notae communes als eine Natura secunda an, deren Substanz und Existenz Niemand ausfinden konnte und worüber man sich namentlich im Mittelalter ohne allen Nutzen und endgültigen Erfolg herumstritt. Die moderne Logik hat durch den ganz falschen Begriff der Abstraction zu helfen gesucht und dabei zugleich den Boden der Realität verloren und das alte Unding behalten. Eine richtige Logik muss zeigen, dass in dem Gebiete des technischen Systems die untersten Entwickelungsstufen ihren Typus vererben, der durch neu hinzutretende Coordinationen, aber nicht in darwinistischer Weise, specificirt wird. Ich habe die Grundlage dieser neuen Auffassung in meiner Schrift über Darwinismus und Philosophie gegeben; in der ausführlichen Logik muss dies genauer gezeigt werden. Hier genügt es einzusehen, dass man von der untersten Religionsstufe ausgehen muss, da sich erst, wenn man den Begriff des Wunders in der Furchtreligion kennt, beurtheilen lässt, ob die Wunder in den übrigen Religionen von einer anderen Beschaffenheit sind, oder vielmehr den Typus ihres Ursprunges beibehalten.

Dritte heuristische Forderung.

Zu jeder Arbeit muss man aber Muth haben. Ehe wir deshalb die ausführliche Analyse des Begriffs unternehmen, ist es angezeigt, eine präliminarische Topik des Begriffs zu versuchen; denn wenn uns nicht die allgemeine Möglichkeit oder besser auch die Richtigkeit des vorweggenommenen Resultates schon einleuchtet, so wüsste ich nicht, wie man Lust zur Forschung haben sollte.

Wer nun in speculativer Behandlung der Begriffe etwas geübt ist, wird in dem durch vielfache Erfahrung gegebenen

Vorstellungsmaterial der Wunder sofort gewisse Bestimmungsstücke herausfinden, die in die Augen fallen und ihre Zuordnung zu den Grundbegriffen einer der verschiedenen Religionen an den Tag legen. So ist hier z. B. auf den ersten Blick klar, dass die Wunder zwar nur selten eine erstaunliche und gefährliche Macht über die Natur, immer aber durch gewisse Ereignisse etwas bekunden, was mit unseren persönlichen Interessen zusammenhängt und daher unsere Furcht oder unsere Hoffnung in's Spiel setzt. Mögen die Wunder daher in gefährlichen oder gewöhnlichen Ereignissen zum Ausdruck kommen, immer dreht es sich dabei um unser Wohl und Wehe, und mithin ist die Coordinate zu diesem Begriff in keiner anderen Religion zu finden, als nur in der Religion der Furcht. Wegen der Wichtigkeit des Begriffs des Wunders und wegen der Neuheit der Untersuchungsmethode und der Resultate möge man die Länge der Darlegungen entschuldigen, da ich gewissermassen die früheren Arbeiten als nicht zur Sache gehörig und das Problem als terra virgo betrachte.

a. Der Begriff des Wunders in der Furchtreligion.

Fangen wir der Ordnung gemäss mit dem Bekannten an. Das Wunderbare steht immer im Gegensatz zu dem Gewöhnlichen und Alltäglichen. Beide entgegengesetzten Begriffe bezeichnen aber keinen Gegenstand, kein Ereigniss, keine Erscheinungen, sondern als Kategorien der Modalität nur eine Auffassungsweise, d. h. wie wir uns in unserer Erkenntnissthätigkeit zu den Erscheinungen verhalten. Diejenigen Erscheinungen, die wir alle Tage sehen, begegnen, wenn sie zur Perception kommen, sofort unserer Erinnerung (Apperception) an frühere Wahrnehmungen ebensolcher oder verwandter Erscheinungen und werden daher ohne Weiteres, d. h. ohne Aufregung des Gefühls hingenommen. Wenn wir z. B. die Sonne am Himmel stehen sehen, so wundern wir uns nicht, weil wir diese Feuerscheibe ja unzählige Male schon gesehen haben und unser Wille sich dadurch also nicht in Aufregung versetzen lässt, sondern sich längst darin gefunden hat, dass es so ist in der Welt. Sobald aber eine gewöhnliche oder ungewöhnliche Erscheinung durch irgend einen Umstand eine neue Beziehung fordert, um ihren Zusammenhang begreifen zu lassen, so geräth das Gefühl in Unruhe und setzt das Denken in Bewegung. Das Nicht-

gelingen des Erklärungsversuches versetzt uns in das Gefühl des Staunens, welches wir auf das Object als auf die Ursache des ganzen psychischen Vorganges projiciren, indem wir dies Object wunderbar nennen. So wunderte man sich schon über viele Handlungen Bismarck's und z. B. jüngst noch allgemein darüber, dass er den Papst zum Vermittler zwischen Deutschland und Spanien erkor, weil diese Handlung eine verborgene Beziehung zu ihrer Erklärung forderte, die man nicht gleich fand, indem man an das Mittelalter erinnert wurde und doch die Coordinationen der politischen Kräfte im neunzehnten Jahrhundert bestimmen sollte.

Allein das Wunderbare in diesem Sinne ist kein Wunder und hat gar keinen religiösen Charakter. Dazu gehört vielmehr umgekehrt das Gelingen der Denkbewegung, die gelungene Deutung. Da nämlich unsere ganze Erkenntniss ihrem Wesen nach ein durchgängiges Beziehen aller ihrer Elemente aufeinander, und das Bewusstsein dieser beziehenden Thätigkeit das sogenannte Gesetz des Grundes ist, so verlangt der Mensch als erkennendes Wesen, er möge wissen, was er verlangt, oder davon noch keine Ahnung haben, durchaus eine Befriedigung dieses Gesetzes, also eine Erklärung oder Deutung.

Die Deutungen sind aber von zweifacher Art; durch die Eine Art verschwindet, durch die andere entsteht das Wunder. Wenn z. B. ein Erdbeben eintritt und die Gebildeten sich dies dadurch erklären, dass grössere Wassermassen bis auf die feurigflüssigen Schichten des Erdinnern durchgedrungen wären und nun bei ihrer Verwandlung in Dampf die oberflächlicheren Schichten der Erdrinde erschütterten oder durchbrächen, so ist dem auffallenden und ungewöhnlichen Ereigniss durch eine gelingende physikalische Deutung der Charakter des Wunderbaren schlechthin und also auch in religiösem Sinne entzogen. Wenn dagegen die Gläubigen das Ereigniss auf die Stimmung eines unsichtbaren Dämons beziehen, der dadurch seinen Zorn an den Tag lege und das Leben der Menschen bedrohe, so gerathen sie in eine religiöse Furcht und betrachten das Ereigniss als Wunder, als eine für ihr Wohl oder Wehe wichtige Kundgebung ihres gefährlichen Herrn. Durch solche Erklärung oder Deutung verschwindet das Wunder also nicht nur nicht, sondern es entsteht erst dadurch. Hieraus ergiebt sich, dass Wunder überhaupt

nicht als Objectives oder Wirkliches in der Sinnenwelt vorkommen können, da es sich immer nur um wirkliche Naturerscheinungen, also um etwas Natürliches handelt. Der Sitz des Wunders beruht in der religiösen Deutung, also in dem Verstande des Gläubigen. Da nun das specifische Wesen des Gläubigen am Stärksten und typisch in dem Priester heraustritt, so gehört die Lehre vom Wunder in erster Linie zur Lehre vom Priester, d. h. zu seiner Erkenntniss der religiösen Dinge und zu seinem Amte, die Seelen der Gläubigen zu leiten.

1. Die Erkenntniss der Wunder. Unsere erste Aufgabe ist also, genauer zu erforschen, wie Wunder entstehen? Obgleich sie in der Erkenntnissthätigkeit des Gläubigen ihren Sitz haben und ihrem objectiven Beziehungspunkte nach Erscheinungen der sogenannten äusseren Natur oder der Seelen enthalten, so können wir doch nicht mehr vermuthen, dass die Wunder durch einen objectiven Erklärungsversuch, also durch naturwissenschaftliche oder psychologische Hypothesen entständen. Wir müssen vielmehr finden, dass seit Spinoza, Leibnitz, Schleiermacher, Hegel u. A. die Frage am unrechten Orte angefasst wird, und ich kann auch die neuesten Betrachtungen von Otto Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie (II S. 435) von diesem Vorwurfe nicht ganz ausnehmen. Denn seine Polemik gegen die Wunder setzt eben voraus, dass der Wundergläubige „die Lebendigkeit und Freiheit Gottes“ wahren und demselben „eine gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung“ gestatten wolle, indem er dabei „der Natur Elasticität“ zutraue und sie „höherer Eingriffe für fähig und bedürftig“ halte. Ich sehe wohl, dass Pfleiderer's Kritik am Platze ist den modernen Apologeten gegenüber*), aber ich finde nicht, dass er nöthig

*) Das Neueste, was ich in Zeitschriften über unsere Frage gesehen, steht in den „Theolog. Studien und Kritiken vom Jahre 1886, Heft 3, S. 403 bis 546 unter dem Titel »Wunder und Naturgesetz«“. Von dem Verfasser Paul Gloatz, Lic. theol., habe ich schon oben S. 167 die Definition des Wunders angeführt und bemerke, dass ich mit grosser Befriedigung S. 527 auch von ihm den Standpunkt Ritschl's als unphilosophischen und leeren „religiösen Illusionismus“ charakterisirt fand. In dem systematischen Theile aber, wo er (z. B. S. 543) wieder die „neu hervortretende Causalität Gottes“ bei dem Wunder gegen die Naturgesetze ausspielt, arbeitet der Verfasser, wie die übrigen Philosophen und Theologen, noch mit den Kategorien früherer Metaphysik und bringt die Frage daher nicht vom Fleck.

hätte, solche Rücksichten zu nehmen, und fordere deshalb eine strengere Topik des Begriffs des Wunders. Denn der wirklich Wundergläubige fühlt ja nicht das mindeste Bedürfniss, sich auf die Naturgesetze einzulassen, und besitzt auch keine physikalische oder psychologische Erkenntniss des natürlichen Verlaufes der Ereignisse, wie er auch im Traume nicht an eine feste Naturordnung oder an eine Elasticität der Natur u. dergl. denkt. Die Erkenntniss eines Widerspruchs ist nur möglich, wenn man die als eins gesetzten sich widersprechenden Begriffe beide beherrscht. Darum können zwar die modernen Kritiker Anstoss an den Wundergeschichten nehmen, weil ihre Seele zugleich von Respect vor den sogenannten Naturgesetzen erfüllt ist; das Bewusstsein der Gläubigen kann aber solchen Begriff von einem Wunder gar nicht fassen, da sie ja in allen Naturereignissen freies Schalten und Walten von Göttern und Dämonen sehen und ohne alle naturwissenschaftliche Scrupel Zeus donnern, Garm heulen und Wertra mit Indra Krieg in den Wolken führen lassen. Die Wunder geschahen aber lange in der Menschheit, ehe die modernen Kritiker sich darüber wunderten, und mithin muss der Begriff des Wunders etwas anderes enthalten, als den modernen Widerspruch, der erst seit Beginn exacter Naturwissenschaft im Bewusstsein entspringen konnte. Also hat man die Frage, wie zu beweisen war, am unrechten Orte angefasst; denn alle Religionen, welche ja voll von Wundern sind, wissen nichts von dem Widerspruche zwischen unsern naturwissenschaftlichen Hypothesen und den wunderbaren Handlungen ihrer Götter. Folglich entsteht der moderne Wunderbegriff erst durch die moderne Kritik*) und kann uns also ziemlich gleichgültig sein, da wir von den Wundern zu handeln haben, die in dem religiösen Glauben der Menschheit eine Rolle spielen.

*) Ich sehe, dass auch z. B. Adolf Harnack in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I S. 50 A. 4 nur die herkömmliche Vorstellung von einem Wunder hat und deshalb einerseits die Wunder aus dem Gebiete der geschichtlichen Forschung ausschliessen will, andererseits sich auch, wie er sagt, einen starken religiösen Glauben denken kann, der keiner Wunder mehr bedürfe. Wer möchte es ihm verargen, dass er die Wunder satt hat, wenn er sie durchaus in der herkömmlichen Weise auffassen müsste; aber warum verlässt er diese ungenügende Auffassung nicht?

Daher hat die moderne ungenügende Analyse des Wunderbegriffs noch einen zweiten Fehler. In diesem Begriffe fehlt ein constituirendes Merkmal, die Bedeutung oder Erkenntniss des Wunders. Das erste Misslingen der Verstandesthätigkeit in der Ausdeutung der Wundererscheinung löst nämlich, wie oben (S. 172) schon angegeben, eine unbestimmte Furcht aus, welche den zweiten Beziehungspunkt bildet; denn kaum ist diese Furcht im Gemüthe hervorgebrochen, so kommt die Verstandesthätigkeit wieder in Fluss, weil sie nun die zugeordneten Beziehungspunkte finden kann. Die Furcht setzt ja eine zu fürchtende mächtige Ursache voraus. Der dem Gläubigen immer wohl bekannte, die Natur beseelende Dämon ist also in Zorn und zwar sicherlich über uns, weil wir ja Furcht haben und von unserer Furcht aus das Ereigniss perspectivisch deuten. Mithin hat das Ereigniss etwas zu bedeuten; es ist zu einem religiösen Ereigniss, zu einem Wunder geworden. In der Bedeutung eben besteht die Erkenntniss des Wunders und zwar in der Bedeutung für uns; denn es ist ein einzelnes Ereigniss und bezieht sich auf einen in der Zeit gegebenen einzelnen Gemüthszustand des Gläubigen, und es dreht sich niemals um Bezeugung der abstracten dogmatischen Wahrheit, dass die Götter mächtig sind und die modernen Naturgesetze durchbrechen können. Der Gläubige und vor Allen der Priester hat daher in dem Ereigniss ein Wunder zu erkennen, indem er in der Handlungsweise der Gläubigen etwas herausfindet, was in Beziehung zu ihrem Gott steht und seinen Zorn erregen konnte, wodurch das, was das Ereigniss von Gottes Seite her bedeutet, sofort befriedigend zu erklären ist. So starben z. B. die Maulthiere und nachher auch die argivischen Krieger vor Troja massenhaft an der Pest. Die Todesursache kommt geheimnissvoll. Staunend sieht man die starken Helden ohne greifbare Veranlassung ins Grab sinken, und ein Schrecken erfasst die Argiver. Nun tritt der Seher Kalchas auf und erklärt ihnen das Ereigniss; denn sie haben mit Chryses, dem Priester des Apollo, auch den Gott selbst beleidigt, und der Gott ist es, der sie durch seine unsichtbaren Pfeile tödtet. Das Ereigniss ist jetzt befriedigend erklärt, es hat etwas zu bedeuten und ist als Wunder, als eine Offenbarung Gottes erkannt.

Die moderne Kritik ist daher an dem Problem des Wunders vorbeigegangen. Denn die Wahrnehmung eines Phänomens, das man nicht gleich erklären kann und das daher die Aufmerksamkeit und das Nachdenken hervorruft, braucht ja gar nicht immer die armen Naturgesetze zu beunruhigen. Wir könnten vielmehr die als Wunder bezeichneten Phänomene in zwei Gruppen scheiden. Die eine enthielte dann lauter ganz bekannte und gewöhnliche Erscheinungen, die nur für die bestimmte Lage des Menschen etwas Ueberraschendes haben, z. B. wenn bei einem gefährlichen Unternehmen ein Adler aufsteigt oder der Feldherr zur Erde fällt, oder wenn, wie Aristoteles erzählt, eine Bildsäule, während sie einmal betrachtet wird, zufällig umfällt, und gerade den Mörder des Dargestellten erschlägt. Bei allen diesen und ähnlichen Vorgängen werden die Naturgesetze nicht aufgehoben, obwohl man solche Phänomene als Wunderzeichen betrachtete. Die zweite Gruppe enthielte allerdings Phänomene, die heute als unmöglich gelten, z. B. einen brennenden Busch, der nicht verbrennt, Auferstehung Gestorbener, hungrige Löwen, die den Daniel nicht fressen, u. s. w. Wenn man aber aus Rücksicht auf die moderne Kritik eine solche Eintheilung der Wunder machte, würde sich zugleich der Fehler zeigen, dass der Eintheilungsgrund transscendent ist und mit dem Wesen der Sache nichts zu thun hat, ebensowenig, wie wenn man die Vögel darnach eintheilen wollte, ob sie auf den Hüten der Damen zur Decoration dienen könnten oder nicht. Vielmehr wurden die Phänomene, welche in den Wundergeschichten vorkommen, alle für natürlich und wenn auch für ungewöhnlich, doch immer für möglich gehalten, weshalb es ja auch nach dem Volksglauben beständige und regelmässig wiederkehrende Wunderzeichen gab, wie z. B. Aratos in volksthümlicher Weise die Himmelserscheinungen als Wunderzeichen des Zeus beschreibt, der offenkundig durch die regelmässigen Aufgänge der mit den furchtbaren Elementen coordinirten Gestirne dem Geschlechte der Menschen heilsame Winke gebe und zu ihnen spreche (λέγει). Darum fällt bei jedem Wunder der Accent immer auf die Deutung und nicht auf die Ereignisse, welche zur Deutung Veranlassung bieten. Nicht wie es zuging, dass die Löwen den Daniel nicht frassen, wird von den Gläubigen hervorgehoben und gepriesen, sondern dass seine Unschuld und seine Wohlgefälligkeit vor Gott offenbar werden

sollte; nicht woher die Heuschrecken über Egypten kamen, sondern dass die Egypter wegen der Bedrückung der Juden gestraft werden sollten; nicht wie der materielle Leichnam Christi verschwinden und sich in einen unverweslichen neuen Leib verwandeln konnte, sondern dass unsere zukünftige Auferstehung und die jenseitige Welt der Geister dadurch in's Bewusstsein träte und zu Hoffnung und Glaube würde. Eben weil die auffallenden Phänomene der Natur nur den Anlass bilden, um auf das eigentlich Religiöse, auf die für das persönliche Leben allein wichtige Deutung der Sprache Gottes, überzugehen, darum werden jene wunderbaren Umstände auch nirgends mit einer solchen Genauigkeit erzählt, dass für eine gerichtliche oder naturwissenschaftliche Untersuchung genügendes Material dargeboten würde. Das Interesse des religiösen Menschen besteht ja zunächst gar nicht in einer Vergleichung von Dogmatik und Naturwissenschaft. Vielmehr nehmen diejenigen, welchen die Zeichen gedeutet werden, mit den gegebenen Erzählungen immer vorlieb, und wer den für das Wunder erforderlichen Gemüthszustand nicht besitzt, auf den können dieselben keinen Eindruck machen. Man darf den historischen Standpunkt, die perspectivische Betrachtungsweise nicht vergessen. Die Gänse auf dem Capitol wurden nicht für Moltke gefüttert, und die Auferstehungsgeschichte wurde nicht für Langenbeck erzählt. Die moderne Kritik ist deshalb mehr als einseitig, weil sie von den vielen und verschiedenen Momenten der Sache nur ein einziges berücksichtigt und dieses nur nach derjenigen Seite auffasst, die nicht zur Sache gehört, sondern eine transscendente Beziehung enthält, d. h. eine Beziehung auf Menschen einer anderen Zeit und einer anderen Bildungsstufe. Das Wunder aber ist bestimmt zu wirken und so kommen wir auf die Psychagogie.

2. Die Psychagogie. Ist die Idee des Wunders in der Erkenntniss der Gläubigen erst einmal geboren, so muss sie sich auch fruchtbar vermehren; denn wenn durch das Wunder eine Sprache Gottes erkannt und ein Verkehr mit dem Gotte hergestellt ist, so kann der Gläubige sich auch dem Willen des Gottes entsprechend verhalten und sein Diener und Mitkämpfer werden, und so ist es ganz in der Ordnung, dass man von dem Gotte bei jeder wichtigen Unternehmung ein Wunderzeichen verlangt, damit man der göttlichen Leitung, der Ermuthigung oder

der Abmahnung nicht entbehre. Die Wunder in den Eingeweiden der geschlachteten Thiere, die plötzlich erschallenden Unheilstöne eines Vogels, die plötzlichen Verfinsterungen der Sonne u. s. w. haben deshalb als ebenso viele Willenserklärungen Gottes viele Unternehmungen plötzlich gehemmt, wie umgekehrt die siegverheissenden Zeichen, der rechtsfliegende Adler, der Blitz u. dergl. den göttlichen Beistand versprachen und die Seelen der Gläubigen mit unbezwinglichem Muth erfüllten.

Hieraus ergiebt sich, dass die Wunder nicht bloss zu erkennen, sondern auch zur Psychagogie zu gebrauchen Sache des Priesters ist, der den Willen Gottes deuten und verkünden muss. Darum entwickelt sich in allen Religionen der Furcht eine sehr umfangreiche Augurenwissenschaft, eine Geheimlehre über die Sprache der Götter, und wie unwissenschaftlich und lächerlich uns auch eine solche Gelehrsamkeit erscheinen möge, so musste sie nun doch einmal sich bilden; denn die Gläubigen wandten sich in grösster Rathlosigkeit und tiefer Angst des Gemüthes an den Priester als den Interpreten der Götter, der aus sicheren Zeichen ihren Willen erkannte. Mit erstaunlicher Kraft hat uns Sophokles z. B. in seiner Antigone und in seinem Oedipus diese Rolle des Priesters vor Augen geführt. Dem aufgeregten Volke und dem rathlosen Könige tritt mit einer feierlich festen Autorität der greise Tiresias gegenüber und verkündigt mit hinreissender Gewalt, was er allein weiss und offenbaren kann, den Grund des göttlichen Zorns. Und vor dieser Verkündigung bricht das Königthum zusammen; denn die Gottesfurcht beherrscht die Welt.

Die Psychagogie des Priesters hat darum zwei Aufgaben. Zunächst die natürlichen Ereignisse so zu deuten, dass die Furcht erweckt, verstärkt und rege erhalten wird. Der Priester muss daher die vergangenen und gegenwärtigen gesellschaftlichen und persönlichen Verhältnisse, Handlungen und Lebens-Ereignisse der Gläubigen genau kennen, um, wenn er weiss, was sie mit Leidenschaft begehren, demgemäss die Furcht in ihren Gemüthern erregen zu können; denn die Deutung der Götterzeichen und Wunder muss ja nach dem subjectiven Beziehungspunkte, d. h. nach den persönlichen Sorgen und Leidenschaften der Menschen geleitet werden und daher immer individuelle Gestalt annehmen. „Wenn Du über den Halys gehst, wirst Du ein grosses Reich zerstören". Der

Gott weiss genau von den politischen Verhältnissen Bescheid und kennt die ehrgeizigen Absichten. Zugleich rührt hierher die berüchtigte Vieldeutigkeit der Orakel, die, wie Aristoteles mit Recht hervorhebt, den Priestern zur Nothwendigkeit wurde; denn da sie doch nur durch Conjectur die Zukunft bestimmten, so mussten sie oft durch Unbestimmtheit und Zweideutigkeit (Amphibolie) ihre Verkündigungen sicherstellen, damit der Gott, wie bei Kroisos, immer Recht behielte. Entsprechend der Furcht hat der Priester aber auch die zugehörige Hoffnung, das Vertrauen, den Muth zu heben, damit die Gläubigen durch die günstigen Wunderzeichen gestärkt mit Energie ihre Unternehmungen ausführten und nicht sich, sondern den helfenden und rettenden Göttern den Erfolg verdankten.

Die zweite Aufgabe des Priesters besteht in der Anordnung von Handlungen, wodurch der Verkehr mit der Gottheit einen sichtbaren Ausdruck empfängt. Davon ist schon oben gesprochen, und ich erwähne nur, welche Wichtigkeit die Pflege dieser Handlungen für den Priester hat; denn durch diese Handlungen bekommt die innerliche Frömmigkeit erst das Bewusstsein über sich und die Wirklichkeit der Gemeinschaft mit den Göttern. Mithin kann dadurch allein auch eine sociale Religion und eine Infection der Gottesfurcht stattfinden, so dass im guten wie im schlimmen Sinne dadurch die Macht und der Einfluss des Priesters wie des Glaubens und Aberglaubens anwächst. Darum müssen die Wunderzeichen und ihre Deutungen möglichst mit den Opferhandlungen und dem ganzen Gottesdienste verwoben werden; denn auf die vorher erfolgten Gaben und Demüthigungen ergiebt dann erst die Opferschau, ob der Gott gnädig den Büssenden annehme und ihm die Erfüllung seiner Wünsche verheisse. So muss schon die Annäherung an die heiligen Stätten, wo des Gottes Kraft für gegenwärtig und wirksam geglaubt wird, durch Gaben erkauft werden; denn nicht ohne Hingebung an die Majestät und Anerkennung ihrer Autorität kann der Gläubige in Gemeinschaft mit Gott treten. Naiv sagt Jon bei Euripides v. 221: „Sobald Ihr im Vorhof Opfer gebracht und von Phöbos ein Wort zu vernehmen begehrt, dann schreitet hinein; doch, schlachtetet Ihr kein Lamm, dann meidet den heiligen Raum.“ In den höheren Religionen fällt nun zwar das Blut der Opferthiere weg, aber was an sinnlicher Wirklichkeit verloren geht, muss doch im

Symbol und wenigstens in der Allegorie der Sprache erhalten bleiben, weil wir auch bei höherer geistiger Entwickelung doch immer nur als Menschen, welche fürchten und hoffen, in Fleisch und Blut dasein können. Darum hat man vernünftiger Weise die Pflicht, die oft seltsamen Gebräuche der Kirche zu vertheidigen, indem man sie erklärt. So erfolgt z. B. auch in unserem christlichen Cult erst nach der in sichtbarer Handlung symbolisch dargelegten Busse und Demüthigung die Verkündung der Gnade, indem in der katholischen Kirche noch das Wunderzeichen der Messe durch die Glocke gemeldet wird.

b. Die Kritik der Wunder.

Nachdem wir die Entstehung und das Wesen der Wunder in der Furchtreligion erkannt haben, ist es erforderlich, auch einen Blick auf die höheren Religionen zu werfen. Es zeigt sich dann sofort, dass auch das Judenthum, der Islam und selbst das Christenthum eine unzählbare Menge von Wundern aufzuweisen haben, und zwar gerade auch von Wundern in dem alten ächten Sinne der Furchtreligion. Wie soll man sich dies erklären? Offenbar doch nur dadurch, dass wir die Furchtreligion auch bei allem Fortschritt sittlicher und intellectueller Bildung nicht los werden können. Und warum nicht? Weil diese alte Religion auf Furcht und Hoffnung aufgebaut ist, d. h. auf die allgemeinsten Affekte der Selbstsucht, die alle leiblichen, persönlichen und socialen Interessen der Menschen umfassen und deren der Mensch nicht ledig wird, so lange er „er selbst“ bleibt. Folglich wird sich in jede höhere Religion entweder rechtmässig oder unrechtmässig auch ein aus der Religion der Furcht stammendes Element einmischen, und mithin ist a priori einzusehen, dass und warum die dahin gehörenden Wunder eine so allgemeine Verbreitung finden müssen. In jeder höheren Religion sind sie aber ein dem specifischen Charakter derselben fremdes Element, da sie, wie oben nachgewiesen, nur der Religion der Furcht eigenthümlich zukommen. Solche fremde Elemente werden nun entweder mit dem eigenen Gewebe der höheren Religion durch eine besondere Gedankenfolge vereinigt, oder sie mischen sich ganz unorganisch ein. In der unreinen Rechtsreligion, z. B. im Judenthum, werden sie als Strafen oder Belohnungen für Bundestreue oder Bundesbruch angesehen und in die Nationalgeschichte,

wenn auch theilweise von sehr engem Gesichtspunkte aus, doch im Ganzen mit einem grossartigen und nur den Juden eigenen Sinn für eine religiöse Weltgeschichte so wirksam verwerthet, dass sie aus dem Gewebe der ganzen religiösen Gesinnung gar nicht abzulösen sind. Im Islam dreht es sich meist um blosse Spektakelstücke, da diese Religion ja ihrem Wesen nach Furchtreligion ist und die höheren Ideen bloss als unorganische Elemente eingeschoben enthält. Im Christenthum als Volksreligion, wenn man darunter alle die verschiedenen Confessionen zusammenfasst, welche überhaupt den Namen von Christus angenommen haben, findet man auch alle die verschiedenen Formen der Wunder vertreten.

Da wir nun als Religionsphilosophen auf alle Formen der Religion hinblicken, so werden wir auch die Frage nicht umgehen können, ob die Wunder wahr gewesen sind, d. h. wie wir uns von christlichem oder von philosophischem Standpunkte zu den früheren Wundergeschichten kritisch verhalten sollen. Das Wunder ist aber, wie wir sahen, keine einfache Sache; es ist deshalb ganz in der Ordnung, dass die Kritiker bald auf dieses, bald auf jenes Element ihr Auge gerichtet und auch nach dem Locus de pluribus interrogationibus die Gesichtspunkte durcheinandergemischt und verwechselt haben. Unsere nächste Aufgabe ist daher, das Verschiedene auch für die Betrachtung zu scheiden. Nun geht das Wunder als Deutung der Sprache Gottes immer von gewissen äusseren Erscheinungen als Zeichen aus, und mithin werden wir zwei Aufgaben zu lösen haben, die Kritik der Zeichen und die Kritik der Deutungen.

Die Kritik der Zeichen.

Ueber die Zeichen möchte ich rasch hinweggehen; denn es sind ja nur die geringeren Kritiker, die sich an dies Aeusserliche machen. Da aber auch der grössere Theil der Religiösen immer mehr oder weniger ungebildet bleiben muss, so ist es ganz natürlich, dass man in der Regel, wenn vom Wunder gehandelt wird, die leidenschaftlichsten Reden für oder gegen die Annahme der Zeichen zu vernehmen hat, und die Apologeten, wie ihre Kritiker, überbieten sich dabei in Geschmacklosigkeit und in Unkenntniss der Sache, um die es sich eigentlich dreht.

Die Apologeten einerseits pflegen den grössten Werth darauf zu legen, dass die Zeichen so absurd wie möglich sind, damit

die gefährliche und erstaunliche Macht ihres Dämons recht haarsträubend werde. So müssen Menschen von einem Orte zu einem tausende von Meilen entfernten anderen in einem Augenblicke versetzt, der Mond muss vom Himmel herniedergezogen werden, das Meer muss, wie bei Anepu, um einer Haarlocke willen bis auf die Berge laufen, die Leute müssen im Magen eines Fisches, den es nicht giebt, einige Tage residiren, die Erde muss zittern, die Sonne stillstehen, die trockenen Zweige müssen in einer Nacht Blätter treiben u. s. w., kurz es fehlte nur, dass sie die Sonne und den Mond Mazurka tanzen liessen, um so recht ihren Mangel an Sinn für die Wahrheit, ihre Unkenntniss der Natur und ihren niedrigen religiösen Standpunkt an den Tag zu legen.

Die Kritiker aber machen es nicht eben besser, indem sie wie die Aasfliegen bloss um diese armselige Speise herumsummen; denn was lohnt es sich, das noch weitläufig zu beweisen, dass man heut zu Tage in der Zeit einer reichen naturwissenschaftlichen Bildung und einer grossen Uebung in historischer Kritik uns durch alte Wundergeschichten nicht mehr imponiren kann. Was gehen uns jetzt die gestauten Wellen des rothen Meeres an und die redenden Esel und die Himmelfahrten u. dergl. Es ist nicht eben klug, durch solche Antiquitäten, in die sich der moderne Mensch nur mit Mühe hineindenkt, die Gemüther unserer Zeit bewegen zu wollen, gerade als wollte man in die Rüstkammern laufen und die alte Lanze eines Ritters oder eine verstaubte Armbrust holen, um damit gegen die Krupp'schen Kanonen zu kämpfen. Die Wunder wirken ja nicht, wenn die Hörer nicht vorher in Furcht waren und das Bedürfniss fühlten, einen Seher zu befragen oder das Orakel eines apokalyptischen Propheten zu vernehmen. Und selbst wenn dies der Fall wäre, so würden doch nur gegenwärtige Ereignisse Eindruck machen und nicht unbeglaubigte Geschichten aus einer Culturstufe, die uns als kindlich und unmündig erscheinen muss.

Da nun jeder Gebildete hierüber im Reinen ist, so müssen die Apologeten mit ihren Kritikern, wie der Jude und der Mönch bei Heinrich Heine, ziemlich denselben Eindruck machen; denn sie verstehen beide das Wesen des Wunders nicht, behandeln die Zeichen als Dinge, die in die Naturwissenschaft und Weltgeschichte gehörten, und reissen sie so aus ihrem natürlichen

Zusammenhange heraus. Es muss eben mit dem Wunder noch eine andere Bewandniss haben, denn wo man nur in das religiöse Leben der Menschheit hinblickt, überall findet man Wunder in Menge, und sie haben grosse Wirkungen gethan, ganze Völker ermuthigt, mächtige Fürsten vom Throne geworfen, Recht und Unrecht geschieden oder geschützt und die Politik getragen; immer aber streckten sie ihre Wurzeln in den mütterlichen Boden des Glaubens, in die Angst der Herzen, in die Rathlosigkeit der Köpfe. Wer sie ohne diese zugehörigen perspectivischen Umstände betrachtet, verfährt so klug, wie Jemand, der die östliche und westliche Seite des Himmels bestimmen wollte, ohne auf die Erde Rücksicht zu nehmen.

Kritik der Deutung.

Wir sahen oben, dass das Wesen des Wunders in der Deutung liegt, durch welche irgendeine gewöhnliche oder ungewöhnliche Erscheinung, welche eine unbestimmte Furcht und demgemäss ein religiöses Gefühl erregte, als Zeichen Gottes oder als Wunder erkannt wird. Der tieferblickende Scharfsinn muss sich deshalb mit der Kritik der religiösen Deutungen beschäftigen; denn nur aus dieser neuen Definition des Wunders erklärt sich auch der alte Satz, dass Wunder bloss geschehen, wo sie geglaubt werden, dass Wunder des Glaubens liebstes Kind sind, dass die Propheten in ihrer Heimath keine Zeichen thun u. s. w., was ja alles gar nicht wahr sein könnte, wenn die Wunder an und für sich ausserordentliche Ereignisse wären, während sie vielmehr an und für sich irgendwelche natürliche Ereignisse sind, die nur durch die Deutung, d. h. durch den Glauben, als Zeichen oder Sprache Gottes, zu einer Besonderheit gelangen und als Wunder betrachtet werden.

Da nun die Wunder Deutungen sind und vom Priester zur Belebung der Gottesfurcht und zur Leitung der Gläubigen benutzt werden, so erklärt es sich auch leicht, dass selbst in der Furchtreligion sehr häufig die Kritik gegen sie aufsteht. Denn wenn das Wunder, d. h. die Auslegung eines Ereignisses, etwa einem Mächtigen zu nachtheilig ist, so empört er sich gegen den Priester und erkennt die Auslegung und also das Wunder nicht als wahr an, wie z. B. Agamemnon und Oedipus und Kreon u. A. Dann hört man: „Nach Gelde giert das Volk der Priester nur“, oder „Um des Thrones willen schleicht mir Kreon nach, der mich aus der Stadt zu treiben strebt, anstellend diesen Zaubermann

(Teiresias), den Ränkeschmied, den listenvollen Gaukler, der im Wucher bloss scharfsichtig und in seiner Kunst ein Blinder ist," oder man lässt die Gänse, die nicht fressen wollen, ersäufen. Darum gelten auch die Wunder der Einen Religion in einer andern nichts, was ja natürlich ist, da sie alle vom perspectivischen Standpunkte Wohl und Wehe für den Einzelnen oder für den Stamm bedeuten und deshalb niemals eine allgemeine Bedeutung haben können.

Wenn wir nun als Philosophen über die Wahrheit der Wunder urtheilen sollen, so haben wir die Frage zu stellen, ob die gegebenen Zeichen zu der perspectivischen Deutung derselben zwingen und ob also die Wundergeschichte insofern eine richtige religiöse Interpretation ist. Dass diese Art der Stellung des Problems nicht so paradox ist, wie sie scheinen könnte, da man bisher über die Wunder ganz anders zu raisonnieren pflegte, lässt sich leicht beweisen, wenn man sich in die Religionsgeschichte näher einlässt. Denn man weiss doch, dass reiche Leute unter den Hellenen und Barbaren häufig mehrere Orakel mit vielen Geschenken befragten, um eine Deutung zu finden, die ihrem Gemüthszustande, ihren Meinungen von den Göttern und den bezüglichen Ereignissen am Besten entspräche. So fragte auch der biblische Pharao die egyptischen Priester, alle Wahrsager des Landes und den Joseph, um eine seinem ganzen Zustande entsprechende, perspectivisch richtige Interpretation seiner Träume zu erhalten. Es ist daher nicht paradox, sondern gerade der Sache und der religiösen Ueberzeugung angemessen, wenn ich die Kritik der Wunder in dieser Weise formuliere.

Freilich ist guter Rath theuer, wenn wir jetzt eine gescheidte Antwort auf eine so schwierige Frage geben sollen; denn wir haben, wenn wir die Gleichung ansetzen, lauter x, y, z, da die bekannten Grössen, nämlich die Träume, die Blitze, die Adler u. s. w. ja nicht nach ihrer naturwissenschaftlichen Qualification in Frage kommen, sondern nach ihrer Bedeutung in der Sprache der Götter, für welche es weder Lexikon, noch Grammatik giebt. Glücklicher Weise ist aber die Welt so eingerichtet, dass die Noth die Mutter der Erfindungen ist, und so führt uns auch die peinliche Verlegenheit unserem Problem gegenüber sehr bald zu der Entdeckung, dass die Interpretationsgesetze der Wunder

durchaus nicht in irgend einer theoretischen Sphäre liegen. Mit bloss didaktischem Vortrage kann man keinen Hund vom Ofen locken und weder die Völker und Könige leiten, noch das geängstete Herz der Gläubigen befriedigen; dazu gehört vielmehr eine grosse und mächtige Kunst, die hier in ihr Recht eingesetzt werden muss, die unbeschränkte Herrin über alle Entschlüsse der Menschen, die Beredtsamkeit, und folglich geht die Frage in eine neue Fassung über, nämlich in die Kritik der religiösen Rhetorik.

1. Wirkung.

So ganz handlich und spruchreif ist uns übrigens hiermit die Sache doch noch nicht zurechtgemacht; denn die Kritik der Rhetorik hat wieder ihre zwei Seiten, die nicht mit einem Worte erledigt werden können. Zunächst sehen wir aber sofort, dass alle Redner den Werth ihrer Leistung nach dem Erfolge beurtheilt wissen wollen. Hätte deshalb Kalchas bei Homer seine Rede, worin er die religiöse Interpretation der Pest gab, für Brettschneider, Rénan u. A. plausibel machen wollen, so wäre seine Rhetorik verfehlt gewesen; denn diese Kritiker würden nicht überzeugt worden sein; es genügte ihm aber, dass er, der alte schwache Mann, den grossen König Agamemnon und das gewaltige Heer der Griechen zum Gehorsam zwang und sie durch die in ihnen erregte eigene Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Interpretation dazu nöthigte, eine sehr kostspielige und zeitraubende Expedition zur Versöhnung eines entfernt wohnenden Priesterkönigs auszusenden. Für die Medicin ist hierdurch zur Diagnose der Pest nichts gewonnen und nichts für die Therapie; die vielen Generationen der Griechen aber, die sich an solchen alten Wundergeschichten berauschten, beurtheilten die Leistung des Kalchas offenbar nach dem Erfolge. Mithin müssen wir von dieser Seite der Beredtsamkeit ausgehend die Kritik der Wunder zu der Entscheidung führen, dass nur diejenigen Wunder anzuerkennen sind, welche Glauben gefunden haben, und dass nur diejenigen Wunder noch jetzt erzählt und irgendwie benutzt werden dürfen, welche noch jetzt in dem jedesmal zugehörigen Kreise Glauben finden oder eine gemüthbewegende Wirkung ausüben können. Wenn sich deshalb die Griechen, die Inder, die Israeliten und auch die Christen viele Jahrhunderte lang ihrer alten Wunder bedienten und sie in ihre Gesänge, Tragödien und Reden verflochten, so ist nichts

dagegen einzuwenden, weil vom Standpunkt der Beredtsamkeit dieses Mittel brauchbar und erfolgreich war; wenn man aber heutzutage bei modern Gebildeten damit Fiasco macht, so verurtheilt die Rhetorik mit Recht einen so ungeschickten Gebrauch. Jede Rede ist ungeschickt und verfehlt, die durch Argumente wirken will, welche nicht wirken und nicht mehr wirken können. Deshalb würde auch heutzutage das Christenthum keinen Schuss Pulver mehr werth sein, wenn seine Macht bloss auf Verwandeln von Wasser in Wein, auf Todtenerweckungen, Himmelfahrten und Auferstehungen gestützt werden müsste; denn die Religion ist keine Antiquität, sondern eine lebendige Macht, und sie müsste für unwahr gelten, wenn sie nicht auf gegenwärtig wirkenden Kräften ruhte. Der Redner und also auch der Prediger hat seine Zuhörer nicht überzeugen zu wollen mit Argumenten, die vor zweitausend Jahren Eindruck machten, sondern mit solchen, die jetzt unser Herz bewegen. Nirgends auch haben die grossen Redner und Propheten ihre Beredtsamkeit auf Erzählung alter Geschichten begründet, sondern immer auf gegenwärtige Ereignisse, die sie als Wunder deuteten, und sie haben das Alte nur als eine Bestätigung mit erwähnt, sofern sie auf die geeignete Glaubensatmosphäre rechnen konnten.

2. Die Wahrheit.

Obgleich nun die grossen Meister der Beredtsamkeit als höchstes Gesetz und Kriterium ihrer Kunst immer nur die Wirkung und den Erfolg hinstellen und also bloss die Macht über die Gemüther in's Auge fassen, so werden wir Philosophen dennoch der warnenden Stimme des göttlichen Platon folgen, der eine solche Kunst für gesinnungslos und staatsgefährlich erklärt und auch ihr gegenüber eine noch höhere Norm, die Wahrheit, geltend macht.

Die Frage nach der Wahrheit wirft uns aber nicht etwa in die schon oben erledigten Schwierigkeiten zurück, sondern thürmt uns vielmehr Berge von neuen und grösseren Schwierigkeiten auf, die nicht so leicht zu überwinden sind. Deshalb ist es gut, die Arbeit zu theilen, und zwar wollen wir zunächst als Kritiker die religiösen Redner nach diesem Gesichtspunkte der Wahrheit beurtheilen und dann erst in speculativer Forschung den philosophischen Begriff des Wunders zu finden suchen.

Wenn es sich nun um die Wahrheit des Wunders dreht, so müssen sowohl die angeführten Zeichen, als auch die darauf

begründeten Deutungen wahr sein, beides aber darf nicht vom Standpunkte der Naturwissenschaft oder der Geschichte, sondern nur nach dem populären Bewusstsein beurtheilt werden, weil es sich um Beredtsamkeit und um Lebensfragen handelt und nicht um Erörterungen theoretischer Wissenschaft; denn Jeder richtet sich im Leben nach dem, wovon er überzeugt ist, und nur in den seltensten Fällen hat man Zeit und Veranlassung, vor seiner Entscheidung noch Theoretiker zu befragen und Experimente anzustellen. Auch beziehen sich die Handlungen auf das individuelle Gebiet, von dem der Theoretiker nichts wissen kann, wie z. B. kein Naturforscher mit aller seiner Wissenschaft zu ergründen im Stande ist, warum mein Pferd John heisst und von wem ich es gekauft habe. Ebenso sind die Werthabschätzungen aller derjenigen Dinge, die wir in jedem Augenblicke erstreben, perspectivischer Art, und der Nationalökonom wird den Werth eines Ringes immer anders taxieren, als die glückliche Braut. Aus diesem Grunde ist der logische Satz vom Widerspruch nur mit Vorsicht zu gebrauchen, da widersprechende Urtheile sehr wohl zu gleicher Zeit wahr sein können, wenn man nur die perspectivisch gegebenen Umstände hinzunimmt. Ebendarum befindet man sich den alten Wundern gegenüber meistens in einer für dieselben sehr ungünstigen Lage, da man die damalige augenblickliche Gemüthsaufregung nicht theilt und da auch die augenblicklichen Hoffnungen und Befürchtungen, auf welche damals die Deutung begründet wurde, ausser unserem Gesichtsfelde liegen. Wie man um Mittagszeit keine Gespenstergeschichten erzählen wird, sondern erst am späten Abend, so sind wir auch den Wundergeschichten gegenüber in einer meistentheils ganz ungeeigneten Gemüthsverfassung. Nun bekennen wir uns aber zum Christenthum und haben mithin ein Interesse daran, über die Wahrheit der in den christlichen Schriften erzählten Wunder ein festes Bewusstsein zu gewinnen. Da es aber hier unsere Aufgabe nicht sein kann, alle die Einzelheiten durchzugehen und zu prüfen, so muss es uns genügen, ein Princip zu gewinnen, nach dem wir über alle die Einzelheiten zu urtheilen haben.

Zunächst ist darum aus dem früher Bewiesenen in Erinnerung zu bringen, dass die Zeichen für die Wunder immer nur Anlass und Nebensache sind, da das Wunder in der Deutung besteht. Mithin muss uns als Princip gelten, die Nebensache

für die Nebensache zu halten und die Hauptsache für die Hauptsache. Es dreht sich daher um die Deutungen und diese zerfallen in zwei grosse Gruppen. Die erste Gruppe gehört der Furchtreligion und umfasst alle diejenigen Deutungen, die nur für die Damaligen ein perspectivisches Interesse hatten, z. B. ob sie siegen oder unterliegen würden, ob ein Kind ihnen vom Tode gerettet oder sterben werde u. s. w. Die zweite Gruppe aber findet sich in den höheren Religionen und bietet Deutungen, die ein sittliches oder allgemein menschliches Interesse berühren. Für unsere Kritik kommt natürlich nur diese zweite Gruppe in Betracht und wir können als Princip aufstellen, dass der Glaube an die sogenannten Wunder nur von dem Werthe ihrer Deutung abhängt. Je tiefer die sittlichen Ideen sind, die der Prophet dabei erschliesst, je wichtiger das allgemein menschliche Interesse der Furcht und der Hoffnung ist, das dabei erregt wird, je schöner und geistvoller die Allegorie erscheint, welche sich an die Wundergeschichte anschliesst, desto lieber, desto wichtiger, desto überzeugender werden uns auch die Wunder; denn nicht der Glaube an die angeblichen wunderbaren Thatsachen trägt den Inhalt und Sinn des Wunders, sondern die gemüthbewegende Macht dieses geistigen Werthes verklärt auch die oft trivialen und für die moderne Auffassung unerträglichen Zaubergeschichten und wirft den Glanz der Poesie, den warmen Hauch des Herzens und den tiefen Ernst des Gedankens wie einen schützenden Mantel über sie.

Um diese Principien für die Kritik der Wunder zu erläutern, wollen wir ein paar Beispiele analysieren. Savonarola befand sich 1496 in Florenz mit seinen Gläubigen in der äussersten Bedrängniss; die Hungersnoth war so gross, dass die Landleute nach Brot in die Stadt kommen mussten und dort elend in den Strassen lagen; die Pest wüthete; der Hafen war von den Feinden fest blockirt; die Franzosen kamen nicht zu Hilfe; nirgends Hoffnung. Da lässt Savonarola eine ungeheure Procession durch die Strassen ziehen und plötzlich sprengte ein Reiter mit grünem Zweige, den er schwenkte, durch das Gedränge der Menschen und verkündete jubelnd die Landung eines Getreideschiffes. Die Noth war zu Ende; Gott hatte durch ein Wunder geholfen und sich seinem Propheten Savonarola zugeneigt. — Hier ist gegen das Zeichen nichts einzuwenden, und

die Deutung ist perspectivisch richtig; aber das ganze Wunder wirkte nur auf die Betheiligten, stärkte sie in ihrer Ueberzeugung und ihrem Muthe, und gehört, weil es sich bloss um Furcht und Hoffnung in Bezug auf äusserliche Dinge dreht, wesentlich in die Furchtreligion.

Betrachten wir jetzt das Wunder, ohne welches, wie der Apostel Paulus sagt, die Predigt des Evangeliums eitel sein soll. Was sind die Zeichen? Er und viele Gläubige haben den Auferstandenen gesehen. Man braucht aber kaum von den juridischen Schwierigkeiten, Indicien und Cautelen etwas zu wissen, die bei jeder Frage der Identification einer Person auftauchen, um sofort darüber im Reinen zu sein, dass auch nicht der Schatten eines gerichtlich oder wissenschaftlich gültigen Beweises für die Auferstehungs-Thatsache zu erkennen ist. Denn da Paulus jenen Jesus, so lange er lebte, niemals gesehen oder gehört hatte, so konnte er auch nicht darüber urtheilen, ob das Bild in seinem Gesichtssinne und die Stimme in seinem Gehörssinne dem ihm Unbekannten angehörten. Um über Aehnlichkeit oder Identität zu urtheilen, muss man das zu Vergleichende kennen. Allein gerade an diesem Beispiele kann man sehen, wie nebensächlich die Zeichen sind, und wie verkehrt die modernen Apologeten verfahren, die daraus eine Zänkerei mit den Naturforschern machen und die Kanzeln mit leeren Disputationen entweihen; denn der religiöse Beweis gehört in die Beredtsamkeit, und was dem Gemüthe genügt, das genügt schlechthin. Des Paulus Beweis war deshalb bloss eine kurze Appellation an die Glaubwürdigkeit derer, welche das Ereigniss verkündeten: „Ich, dem ihr glaubt, hab' ihn gesehen; viele, die ihr kennt und denen ihr glaubt, haben ihn gesehen.“ Kein Wort von gerichtlicher oder naturwissenschaftlicher Beweisführung; es genügt, wenn Paulus selbst überzeugt war und als Meister der Beredtsamkeit seine hohe religiöse Begeisterung den Gläubigen mitzutheilen verstand. Diese Begeisterung entsprang aber aus der Deutung, in welcher das Wesen des Wunders liegt; denn Gott eröffnete damit den Blick in die jenseitige Welt, in die Welt, wo wir unverweslich weiter leben sollen, wo die Macht und die Tyrannei der Menschen aufhört und Gott in seinem Königreiche herrlich und beseligend regiert.

Sollen wir uns nun an die Kritik der Zeichen hängen? Sollen wir eine Frage, die der Beredtsamkeit und der unmittelbaren Ueberzeugung angehört, vor das gerichtliche und naturwissenschaftliche Forum bringen, oder gar durch die Analogien des albernen Spiritismus die Sache herabziehen? Ich denke, wir überlassen diese Geschmacklosigkeiten solchen Leuten, die weder der Wissenschaft, noch der Religion zu dienen fähig sind und der Schulung der Methodik entbehren; denn wir können ja gleich a priori erkennen, dass nach allem Für und Wider sich nur ergeben wird, dass die angeführten Beweise der Auferstehung für einen gerichtlichen Urtheilsspruch und für eine naturwissenschaftliche Erkenntniss nicht ausreichen, und dies wussten wir ja schon, da es sich um ein Wunder dreht, also um eine Deutung, bei welcher die Zeichen als blosse Veranlassung nur nebenbei mit weiser Beschränkung angeführt werden dürfen, da jedes Vordrängen dieser Nebensachen den Eindruck des Wesentlichen, die Erfüllung der Seele mit dem Inhalte der Deutung beeinträchtigen muss. Und welches Urtheil hat die Geschichte über die Beredtsamkeit des Paulus gefällt? Wir könnten daraus ein neues Wunder machen; denn mit einem Strohhalm von Beweis hat seine eigene Ueberzeugung Tausende seiner Zeitgenossen überwältigt, hat die christliche Kirche begründet und schon Jahrhunderte, ja ein paar Jahrtausende hindurch die ganze höher gebildete Menschheit ergriffen, getröstet und zu der schönsten und kräftigsten Hoffnung begeistert. Spricht daraus nicht Gott, der mit den schwächsten Mitteln die grössten und theuersten Wahrheiten zur Anerkennung bringt und mit seinen gering beglaubigten, aber mit unmittelbarer Kraft überzeugenden Geheimnissen ein die Welt überwindendes und beseligendes Leben begründet?

Wir können deshalb als Princip der Kritik aufstellen, dass die Richtigkeit der religiösen Interpretation eines Zeichens und mithin das Wunder anzuerkennen ist, wenn erstens die Zeichen für den Zweck der Beredtsamkeit genügen und das mehr oder weniger gebildete gläubige Publikum nicht abschrecken und nicht zu nicht-religiösen Reflexionen veranlassen und zweitens wenn die Deutung den perspectivisch gegebenen Umständen entspricht und zugleich auch eine für uns werthvolle religiöse Wahrheit enthüllt. So z. B. sind bei dem Paulinischen Auferstehungs-

wunder die Zeichen in der Art angegeben, wie sie für Leute, die nicht erkenntnisstheoretisch und kritisch geschult sind, in der Regel genügen. Es bleibt nämlich die Gränzlinie zwischen der Subjectivität und Objectivität des Phänomens unbestimmt, da der blosse Eindruck und die unmittelbare Ueberzeugung entscheiden, ohne dass ein naturwissenschaftliches Interesse zu kritischer Nachforschung wachgerufen würde. Mithin wird durch die zweckentsprechende Kürze in der beredten Mittheilung der Zeichen unsere moderne Kritik entwaffnet, weil der Apostel sogar auch etwa die Subjectivität der Erscheinung zugeben und dennoch daraus seine Deutung ableiten könnte. Die Deutung aber enthüllt ein Geheimniss, das viel grösser und merkwürdiger als das Zeichen ist, nämlich die ewige Bedeutung der Persönlichkeit, die neue Metaphysik des Christenthums, welche die sinnlichen, sogenannten Gegenstände oder Erscheinungen als bloss vergängliche Beziehungen hinstellt und die ewige Welt der wahrhaften Wesen zu einer entzückenden Anschauung bringt. Wegen der Wahrheit dieser Deutung hat Paulus mit seinem Wunder gesiegt; diese Wahrheit, welche von einer wirklich exacten Philosophie anerkannt wird, muss das offenbare Geheimniss und die geheimnissvolle Offenbarung des Evangeliums bleiben, und mit diesem Wunder steht und fällt, wie der Apostel sagt, die Wahrheit des Christenthums.

c. Philosophischer Begriff des Wunders.

Nachdem wir den Begriff des Wunders in der Furchtreligion bestimmt und die allgemeinen Grundsätze der Kritik der Wundergeschichten abgeleitet haben, bleibt uns die Frage übrig, ob wir uns auch eine Religion ohne Wunder denken können. Es giebt ja unter den sogenannten Gebildeten immer nothwendig eine grosse Masse von Plebejern, wie sie Cicero nennt, die für die höchsten Gesichtspunkte der Menschheit kein Auge haben und die deshalb auch die Religion auf blosse Moralität zurückführen möchten, weil der unmittelbare und tageshelle Verkehr des Menschen mit Gott, den jede Religion fordert, ihnen eine Schattenwelt bleibt, während sie, wie die Fledermäuse nach Aristoteles Metapher, in dem Dämmerlicht der Sinnlichkeit sich mit ihrem Gesichte wohl zurechtfinden können. Da nun die Wunder nothwendig und immer einen vermeinten oder wirklichen Verkehr

mit dem göttlichen Wesen bedeuten, das durch Menschen oder Naturerscheinungen zu uns spricht, und ohne solchen Verkehr zwar ein achtbares Verhalten der Menschen untereinander und eine verständige Erkenntniss der Naturerscheinungen, aber keine religiöse Stimmung möglich ist, so dürfen wir die Mühe nicht scheuen, noch den philosophischen Begriff des Wunders zu erörtern, mit welchem die Religion unzertrennlich verknüpft ist.

1. Die Thatsachen-Frage.

Erörtern wir zunächst die Thatsachen-Frage, ob in unserer aufgeklärten Zeit und zwar nicht etwa bloss bei den verschrieenen Gläubigen, sondern auch bei den sogenannten Ungläubigen noch Wunder geschehen. Das oberflächliche Urtheil wird zwar sofort bereit sein, das Aufhören der Wunder zu constatiren, weil die kindliche Form der Auffassung und Mittheilung von Wundern im Grossen und Ganzen aufgehört hat; der Philosoph aber, dem die Urtheile der Presse und überhaupt alle die Tagesmeinungen, welcher Art sie auch sein mögen, vollständig gleichgültig sind, wird gerade, weil er seine Schlusssätze auf besseres, nämlich auf ewiges Fundament zu legen hat, die allgemeinen und unveränderlichen Coordinationen in dem menschlichen Geiste selbst studiren, um dann zu erkennen, dass Wunder geschehen werden, so lange Menschen vorhanden sind, für die sie sich ereignen können, ganz einerlei, in welcher Zeit sie leben mögen, und ob sie gebildet oder ungebildet, Naturforscher oder was auch immer sind. Ehe ich diesen Satz beweise, will ich an die äusseren Thatsachen erinnern. Als Philosoph wird man natürlich für die Constatirung einer Wundergeschichte nicht den ganzen scenischen Apparat der verschiedenen einzelnen Religionen mit ihren zugehörigen Götter- und Dämonen-Vorstellungen fordern, sondern nur die allgemeinen Bedingungen, die in der Definition des Wunders liegen.

Da wir aber Wundergeschichten bei ganz Ungläubigen nachweisen sollen, so müssen wir natürlich die Gottesvorstellung durch die dem Unglauben zugehörige Coordinate ersetzen, weil die Gleichung sonst fehlerhaft würde. An die Stelle des persönlichen Gottes tritt also bei dem trivialen Ungläubigen als homologes Glied der Z u f a l l. Sobald man diese nothwendige Correctur angebracht hat, kann nun Jedermann auch heute noch überall die Wunder mit Händen greifen, wohin er nur auch mit geschlossenen Augen seine Finger ausstrecken möge. Denn ganz

abgesehen von solchen bedeutenden Naturen, die, wie Göthe, von der Bildung vieler Jahrhunderte berührt, doch zu keinem streng wissenschaftlichen Abschluss ihrer Ueberzeugung gelangt sind, weshalb bei den wunderbaren Fügungen in ihrem Leben, die sie zu erzählen pflegen, der eigentliche Agent unklar bleibt, so kann man auch tagtäglich auf der Strasse hören, wie Crethi und Plethi sich über irgend einen wunderbaren Zufall unterhält. Bald dreht es sich um grosse und wichtige Ereignisse, wie eine gewonnene oder verlorene Schlacht, deren Entscheidung an einem Haare hing, durch einen wunderbaren Zufall zu Gunsten des Einen, zum Unglück des Andern gewendet wurde; bald aber betrifft der wunderbare Zufall auch nur die kleineren Privatangelegenheiten, z. B. wie seltsam es sich fügte, dass der Hans seine Grethe fand, oder wie der sich schon verloren Gebende durch zufälliges Vorbeikommen eines Andern aus den Händen eines Banditen gerettet wurde, oder wie es sich fügte, dass ein Reicher plötzlich sein Vermögen verlor und ein Armer zu Gelde kam u. s. w.

Um nun den Schluss zu begründen, dass diese Zufalls-Geschichten der Ungläubigen ächte Wundergeschichten sind, müssen wir den terminus medius, d. h. die in der Definition des Wunders gegebenen constitutiven Beziehungspunkte herausheben. Nun dreht es sich in allen diesen und unzähligen anderen Fällen um Ereignisse, die für uns ein Unglück oder Glück in sich schliessen und also auf Furcht und Hoffnung bezogen sind; zugleich wird hier trotz der völligen Natürlichkeit der Vorgänge das Ereigniss dennoch überall wunderbar genannt, d. h. also als ein Wunder betrachtet, weil die Vorgänge nicht nach ihrer naturwissenschaftlichen Seite in Frage kommen, sondern nach der perspectivischen Beziehung, sofern sie für unser persönliches Wohl oder Wehe etwas bedeuten. Und es wird die Ursache des Ereignisses auch ganz wie bei den angeblich prähistorischen Wundern nicht in den physischen Agentien gesucht, weil diese ja nach allgemeinen Naturgesetzen wirken, gleichgültig gegen das Individuelle sind und also mit unserem Wohl und Wehe nichts zu thun haben, sondern in dem Zufall, der hier die Stelle des Gottes vertritt. Die Zweifler und Spötter thun also gut, sich stille zu verhalten und zu beruhigen; denn die Gläubigen könnten ihnen den Spott reichlich zurückgeben, da die wunder-

baren Zufälle als triviale Wundergeschichten heute noch ebenso dicht gesäet sind, wie einst die poetischen und gemüthvolleren Wunder.

2. Deduction. Um nun unserer zweiten Aufgabe zu genügen, nämlich die Unentbehrlichkeit der Wunder für den religiösen Menschen schlechthin mit mathematischer Gewissheit zu beweisen, so gehen wir am besten von dem Begriff aus, der bei dieser Constatirung der Thatsachen hervorsprang, nämlich von dem Begriff des Zufalls.

a. Die Zusammenhänge und der Satz vom Grunde. Der Mensch ist durch seine Fähigkeit zu denken in viel höherem Grade als das Thier darauf angelegt, den Zusammenhängen von Allem, was geschieht, nachzuspüren; denn wenn schon das Thier in seinem beschränkten Lebenskreise sich unbewusst dazu getrieben fühlt, so geht bei dem Menschen dieser Trieb in's Unendliche, da der Mensch seinen Lebenskreis mit dem Universum in Congruenz setzt und alle Zusammenhänge in der ganzen Welt zu erforschen sucht, wie er selbst die entfernten Nebelflecke jenseit der Milchstrasse dazu benutzt, um sich die Vorgänge bei der Bildung unseres Sonnensystems und überhaupt den physischen Bau der Welt zu erklären. Im Anfang der Cultur freilich wird nur, was nützt oder schadet, beachtet, und die Furchtreligion steht deshalb noch hart an der Gränze der Thierheit, da sie auf die selbstsüchtigen Affecte von Furcht und Hoffnung aufgebaut ist, wenn auch die Erhebung zur Gottesvorstellung schon eine tiefe Kluft an dieser Gränzregion reisst, über welche das Thier nie in das Gebiet des Menschen hinübergelangen kann. Bei höherer Bildung aber kommt der Mensch dazu, alles Geschehen auf Gesetze zurückzuführen, und so hält er sich für klug, wenn es ihm gelingt, darin die sogenannten Gründe zu erkennen.

b. Die zweite Prämisse. Zusammentreffen des Einzelnen. Unübertrefflich wäre nun diese Klugheit und vielleicht sogar hinreichend, die Religion auf den Aussterbeetat zu setzen, wenn die empirischen Schlüsse nicht die unglückliche Mitgift von zwei Prämissen besässen, von denen bloss der Obersatz den Gesetzen eingeräumt wird, während der Untersatz immer durch die nicht erschliessbare Offenbarung der Sinne gegeben werden muss. So weiss ich z. B. durch den Obersatz nur, dass brennbare Körper verbrennen können; dass aber im Jahre 1692 gerade in der Ab-

wesenheit Newton's ein Leuchter umfallen und sein fertiges Manuscript über Optik Feuer fangen musste, das kann in keinem Lehrbuche der Physik jemals bewiesen werden. Wenn nun aber schon die Nothwendigkeit des Untersatzes, d. h. die Kenntniss der Thatsachen und der unerschliessbaren einzelnen Existenz und des wirklichen Zustandes der Dinge, der Wissenschaft eine unübersteigliche Gränze setzt, so noch mehr der leidige Umstand, dass die einzelnen Dinge sich nicht bloss in ihrem Gebiete halten, sondern in das Gebiet der anderen Dinge irgendwo, irgendwann und irgendwie hinübergreifen und so die Erscheinungen hervorrufen, die wir zufällige zu nennen gewöhnt sind. Was hat das Feuer seiner Natur nach mit Newton und seinem Manuscript zu thun? Und wenn auch, dass die Hunde beissen können, in jeder Naturgeschichte steht, so kann doch, dass Euripides bei seinem Aufenthalt am macedonischen Hofe von Hunden zerrissen werden musste, keine Wissenschaft auf Naturgesetze zurückführen und aus einem einleuchtenden Grunde erklären, weil die Gründe immer nur das Allgemeine, aber weder das Einzelne, noch die unübersehbaren Möglichkeiten des Zusammentreffens der einzelnen Dinge darzulegen vermögen. Wenn dies gelingen könnte, so würde sofort der Begriff des Zufalls aus der Welt verschwinden, und der Name Zufall würde nur als eine culturgeschichtliche Antiquität schwerverständlicher Art überliefert werden, wie etwa seit Torricelli der „Abscheu der Natur vor dem leeren Raum“ nicht mehr bei der Anlage von Brunnen im Munde geführt wird. Wenn aber die Wahrscheinlichkeit des Nichtgewinnens bei einer Prämienanleihe für ein oder mehrere Loose und ebenso die wahrscheinliche Sicherheit vor dem Blitzstrahl leicht auszurechnen ist, so ist damit auch nicht entfernt der Zufall erklärt, und kein Statistiker und kein Physiker hat jemals ergründet, warum gerade Hinz und nicht Kunz das grosse Loos gewann und warum gerade Melanchthon vom Blitz niedergeworfen wurde.

c. Der Satz vom Grunde und das Zufällige.

Wir stehen hier vor einer sehr wichtigen Frage der Religionsphilosophie, vor einer Frage, die den Schlüssel des Wunderlandes des Glaubens in Gewahrsam hält, und müssen daher mit Vorsicht und exacter Wissenschaftlichkeit die Untersuchung führen. Besinnen wir uns also auf den Ausgangspunkt. Es handelte sich dort um die

Privilegien der Menschheit, alle Zusammenhänge aller Dinge zu erforschen und den unbedingten Gebrauch vom Satze des zureichenden Grundes zu fordern. Demgemäss verlangen wir zunächst die mechanische Erklärung alles Geschehens nach den Gesetzen der Physik und Chemie und nach allen erreichbaren Wissenschaften. Nun kommt aber die Thatsache der einzelnen Dinge und ihres Zusammentreffens. Sollen wir hier die Waffen strecken? d. h. sollen wir die Forderung des Gebrauchs unseres Verstandes und unserer Vernunft hier fallen lassen und auf Gründe verzichten?

Der Gläubige der Furchtreligion hält nun die Forderung des Vernunftgebrauchs aufrecht; aber er erlaubt seiner schweifenden Phantasie, die Ursachen durch uncontrollirbare Vorstellungen zu bestimmen, indem er z. B. den Schiffbruch des Odysseus, der durch das Zusammentreffen von Meer und Sturm und Schiff entstand, auf den Zorn Poseidons als auf seinen hinreichenden Grund zurückführt, weil dieser ja zürnte und ein Zürnender seinem Feinde immer Gram, Noth und Schaden zu bereiten sucht. Wir können daher in der Furchtreligion nur das Geltendmachen der Vernunftforderung loben, müssen aber die naive Methode ihrer theologischen Interpretation der Naturerscheinungen aufgeben.

Was sagt jedoch der Klügling unserer Zeit? Was weiss er Wissenschaftlicheres an die Stelle zu setzen? Es ist zum Lachen und zum Spotten; denn er weiss Nichts als ein Wort auf den Markt zu bringen, den Zufall. Dass alle Ereignisse, die uns Wohl oder Wehe verursachen, das Resultat mechanischer oder chemischer Kräfte und nach allgemeinen Gesetzen aus den Eigenschaften der zusammentreffenden einzelnen Stoffe oder Dinge möglich sind, das wussten wir ja freilich; aber weshalb dies Ereigniss uns oder unseren Freunden und Feinden jetzt gerade hier und unter diesen Umständen nützen oder schaden musste, das wollten wir gern erfragen. „Das war zufällig und hat weiter keinen Grund“, lautet die Antwort. Da sind wir also an die Rechten gekommen, d. h. an die Schlechten, die nicht den Muth haben, die Forderungen der Vernunft unbedingt geltend zu machen. Wir werfen sie daher bei Seite zu den Uebrigen; denn sie erklären bloss, was unserer Frage vorher geht, und halten sich bei der weiter vorwärts drängenden Frage ausser Schussweite.

d. Deduction der Gültigkeit des Satzes vom Grunde für das Gebiet des Zufälligen. Die Welttechnik Gottes.

Giebt es denn aber eine Möglichkeit und ein Recht, den Satz des Grundes wirklich auch auf das Gebiet des Zufälligen zu erstrecken, und ist der Hunger nach Erkenntniss, d. h. hier einen Zusammenhang von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel einsehen zu wollen, nicht vielleicht eine durch übertriebene Wissenschaftlichkeit entstandene krankhafte Ueberreizung der Nerven? Das ist jedoch nur die Frage und das Bedenken der Denkmatten und Vernunftlahmen; Vernünftige aber können ein für alle Mal nicht ohne Vernunft auskommen, und dies Bedürfniss ist ihre Stärke und giebt ihnen auch das Gefühl ihrer Stärke. Vernunft aber ohne Gründe, ohne Zusammenhang der Erkenntnisse ist ein Eunuch, der als Sclave im Harem dient. Also wollen wir die Zufallsgläubigen dorthin senden und unsererseits die Forderungen der Vernunft unbekümmert weiter durchführen.

Alles also, was die Menschen Zufall nennen, müssen wir, wenn Vernunft gebraucht werden soll, als ein vernünftig Geordnetes betrachten. Wie in einer grossen Fabrik alle einzelnen Functionen der Arbeiter und alle Maschinen ineinandergreifen, indem z. B. die Spannkraft der Dämpfe bei einem gewissen Drucke das Ventil öffnet und dadurch die Wände des Kessels entlastet, so muss auch, wenn wir unsere Vernunft nicht bekommen haben, um sie nicht zu gebrauchen, angenommen werden, dass alles naturgesetzlich nothwendige Zusammentreffen der Dinge mit allem Wohl oder Weh, was dadurch auf die einzelnen Betheiligten zurückfliesst, einen vernünftigen Zusammenhang habe und sich mithin für die vollendete Erkenntniss in der Ordnung von Grund und Folge darstellen lasse. Da nun der Grund des Zusammenhangs nicht in dem einen und nicht in dem anderen der zusammentreffenden Dinge oder Ereignisse liegen kann, weil dabei ein jeder Theil bloss mechanisch sein Werk thut, ohne im Mindesten verantwortlich zu sein für die zufälligen Nebenerfolge, die dadurch für Dritte entstehen, so muss eine über den Theilen und vor ihnen vorauszusetzende Ursache von der Vernunft gefordert werden, welche die Gemeinschaft und Zusammenhänge der Theilwirkungen geordnet hat. Ein Baum z. B. entwickelt sich nach seinem Gesetz, ohne als Ursache dafür in Anspruch genommen zu werden, dass ein Fink sein Nest darin

baut oder ein Unglücklicher sich an einem seiner Aeste erhängt. So lebt das Mädchen ahnungslos für sich, ohne durch ihr Wissen und Wollen die Ursache zu sein, dass ihr Anblick für schön gehalten wird und bei den Männern Liebe erregt, wie auch die Männer ursprünglich nicht im Traum daran gedacht haben würden, für Nachkommenschaft zu sorgen, wenn nicht dieser zufällige Nebenerfolg der Coordination der Geschlechter zur Erfahrung gekommen wäre, worauf er dann auch mit Absicht gesucht werden kann. Wie aber die Coordination des Geschlechts im Allgemeinen und die einzelnen zugehörigen Thatsachen von Jedermann als nach Grund und Folge zusammenhängende Ereignisse beurtheilt und von jedem Unbefangenen auf einen Zweck der Natur zurückgeführt werden, so müssen wir auch jene anderen Zufälligkeiten, deren zweckmässiger Zusammenhang nicht ersichtlich ist, ohne Zögern auf die ganze Einheit der Natur beziehen und nach der Analogie aus dem Ganzen und der darin waltenden Vernunft alle Coordinationen aller Dinge mit allen zufälligen Nebenerfolgen und allem perspectivischen Wohl und Wehe ebenso abfliessen lassen, so lange wir nur im Besitze unserer Vernunft bleiben. Denn die Vernunft besteht ja in der Beachtung der Zusammenhänge und also in der Ausübung des Satzes vom zureichenden Grunde und fordert mithin eine Anerkennung der Vernünftigkeit der Welt, weil jeder Punkt, den wir davon ausnehmen möchten, sofort die Vernunft zur Unthätigkeit und Ungültigkeit verurtheilen würde. So lange Jemand aber bei Vernunft ist, lässt er sie auch nicht um ihr Recht kommen.

Der vernünftige Zusammenhang der Welt ist aber nicht die Summe ihrer einzelnen Theile, da diese ja gerade durch den Zusammenhang erst ihre Existenz und ihren Platz und ihre den anderen Theilen entsprechende Coordination erhalten. Mithin muss der Grund des Zusammenhanges noch über und ausser den Theilen vorhanden sein, und die Vernunft hat für diesen allgemeinen Beziehungsgrund aller Dinge früh den Begriff Gottes gefunden und deshalb alles Zufällige auf die Welttechnik Gottes, auf seine Oeconomie oder Regierung zurückgeführt.

e. Begriff des Wunders.

Es ist darum schlechterdings vernünftig, nicht bloss einen vernünftigen Zusammenhang zwischen der Sonne und dem Thier- und Pflanzenleben, zwischen Auge und Hand, zwischen Ohr und Sprache und zwischen dergleichen

offenkundigen Coordinaten anzunehmen, sondern wir müssen, so lange wir bei Vernunft sind, auch bei den vielverschlungenen Fäden des Gewebes unseres Lebens, deren Woher und Wohin wir nicht enträthseln können, immer als letzten Beziehungsgrund Gott setzen, durch dessen Vorsehung alle individuellen Verkettungen der Dinge mit ihrer perspectivischen Beziehung auf unser Wohl und Wehe bestimmt sind, und mit dem wir durch diese Auffassung unsererseits in einen persönlichen und lebensvollen Verkehr treten, da andererseits alles was geschieht, Zeichen und Sprache Gottes ist, die wir zu deuten und in Beziehung worauf wir Stellung zu nehmen haben. Da wir nun in solcher Sprache des Gottes und ihrer Deutung für unser persönliches Leben das Wesen des Wunders erkannten, so befinden wir uns bei aller nüchternen naturwissenschaftlichen Erklärung der Phänomene doch durch die überall gegebenen zufälligen Nebenerfolge der Dinge, welche weder heute noch jemals zur Naturwissenschaft gehören, in einem übernatürlichen Verkehr mit Gott, sofern wir als metaphysische Wesen zu ihm als metaphysischem Wesen Stellung nehmen, seine physisch wahrnehmbaren Zeichen deuten und perspectivisch in die objectiven Phänomene der Natur und Geschichte auch noch einen für uns bestimmten göttlichen Sinn hineinlegen.

Ich will dies noch an dem Beispiele des Dichters erläutern; denn dass z. B. Kraniche zuweilen über unseren Köpfen hinziehen, ist ein natürliches Ereigniss, dessen Erklärung keine besondere Mühe erfordert; damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass vom perspectivischen Standpunkte Timotheus sich dabei seines Mordes erinnerte und diese Erscheinung darum mit dem Hilferuf des Ibikus in Verbindung setzen musste. Da er nun an Götter glaubte, musste er auch in dieser für die übrigen Zuschauer ganz gleichgültigen und gewöhnlichen Erscheinung ein Wunderzeichen, eine Fügung des rächenden Gottes erkennen, was in seiner durch die Tragödie erschütterten Seele die Furcht mächtig auslöste, ihn zum Bekenntniss der Schuld trieb und so einen Wendepunkt in seinem Leben herbeiführte. Wer weiss nicht, dass in dem Leben der bedeutenden wie der unbedeutenden Menschen immer einmal Zeiten äusserster Bedrängniss oder Beklemmung eintreten; wenn dann durch ganz natürliche, aber nicht vorgesehene und nicht allgemein bestimmbare Umstände,

die wir zufällig nennen, ein Mensch erscheint, der uns beiläufig Rettung bringt, so wird derselbe vom perspectivischen Standpunkte aus immer als ein Engel Gottes angesehen werden. Und diese Auffassung widerspricht nicht der natürlichen Erklärung durch die näheren Umstände, bleibt vielmehr neben derselben zu Recht bestehend, weil ja nur die Beschränkung des Blicks auf die einzelnen Theile und Umstände der Sache den Begriff des Zufälligen erzeugt, während diese scheinbaren Zufälligkeiten, wie alles Einzelne mit einem Plane und einer Regierung des Ganzen zu verknüpfen sind.

So scheint es, wenn wir nur das Einzelne, z. B. die Zähne betrachten, zufällig zu sein, dass unter dem Zwerchfell sich ein Magen befindet und dass auf dem Felde ein Bauer Korn mäht und dass der Wind eine Mühle treibt u. s. w., gleichwohl gehören alle diese Zufälligkeiten zu einem technischen Systeme zusammen und sind nothwendige Schlusssätze zwingender Prämissen für eine das Ganze und das Einzelne ordnende Intelligenz. Darum kommen wir zu dem mit streng philosophischer Methode gefundenen Resultate, dass die Wunder unentbehrlich sind in jeder, auch der höchsten Religion, weil Religion immer den Vernunftgebrauch voraussetzt und weil nur die Bornirtheit auf freien Vernunftgebrauch verzichtet, indem sie Wunder läugnet und dafür den hirnlosen Gott, ich meine den Zufall, walten lässt.

f. Normirung der Anwendung des Satzes vom Grunde und des Zufälligen.

Wenn in einem Staate Gesetze gegeben werden, so kommen die Wirkungen derselben bei tausend Gelegenheiten jedem Einzelnen einmal zu Gute; gleichwohl wird sich kein einzelner Bürger einbilden dürfen, dass der Gesetzgeber ihn gekannt, seine zukünftigen Wünsche bei dieser oder jener Gelegenheit vorgesehen und in seinem Interesse berücksichtigt hätte. Deshalb wird er es auch nur einen glücklichen Zufall nennen können, wenn er bei solchen Gelegenheiten aus dem Zusammentreffen der Institutionen und Gesetze mit seinen Lebensverhältnissen einen Vortheil zieht, und es wäre lächerlich, wenn er darin ein politisches Wunder sehen wollte, d. h. eine über die natürlich erkennbaren Gesetze des Staates hinausgehende geheime Kundgebung der souveränen Staatsgewalt, die mit ihm in einem übernatürlichen persönlichen Zusammenhange stände und durch solche Zeichen ihre Gunst ihm offenbaren wollte; denn der Souverän und die Gesetzgeber

haben auch im Traume nicht an Hans und Peter gedacht, die bei der Zollerhöhung nun etwa gerade ihre grösseren Vorräthe mit Glück absetzen können. Wenn hier also der Begriff des Zufalls und des Glücks und Unglücks am rechten Platze ist, so folgt dies aus der unendlichen Mangelhaftigkeit des menschlichen Staates, der nur das Allgemeine nothdürftig berücksichtigen kann, weil das Individuelle gänzlich über den Bereich seiner Intelligenz hinausgeht. Die Vernunft darf hier darum nicht bloss, sondern muss auf die Geltendmachung der Vernunftforderung verzichten, weil sie die natürliche Schwäche und die Schranken der Vernunft in dem Gesetzgeber erkennt, der das Leben der Einzelnen nur nach wenigen gemeinsamen Beziehungen mühsam und oft recht misslungen zu ordnen versucht.

In der grossen Natur der Welt ist die Sache aber Gottlob! anders bestellt, und es ist noch Niemand aufgetreten, der die Welt hätte besser einrichten können. Die erste Handlung eines solchen klügeren Weltschöpfers hätte auch sein müssen, die Vernunft in dem Menschen abzuschaffen, um zu verhindern, dass der Satz vom Grunde überall geltend gemacht und eine durchgehende Vernünftigkeit alles Geschehens in der Welt verlangt würde; denn dann wären die Wunder und das Bedürfniss nach Wundern verschwunden und dafür der Zufall und die Dummheit zur Anerkennung gekommen und somit das Recht, den Weltverbesserer zu kritisiren und auch eine individuelle Berücksichtigung und Leitung von ihm zu erwarten, beseitigt. Wir werden daher jenem grossen Menschenkenner und klugen Staatsmanne zwar nicht widersprechen, wenn er sagt, „es sei erstaunlich, mit wie wenig Verstand die Welt (d. h. der Staat oder die Menschenwelt) regiert werde“; da wir aber durch die Ordnung der Natur selbst unsere Vernunft mit ihren logischen Forderungen erhalten haben, so können wir der Natur der Welt gegenüber, die nicht von Menschen regiert wird, auf unsere Vernunftforderung nicht verzichten. Es ist darum zweifellos, dass wir den Zufall als ein unwissenschaftliches Erklärungsprincip der Ereignisse verwerfen müssen, da er bloss aus dem Gebiete menschlicher und mangelhafter Vernunftthätigkeit seinen Ursprung genommen und nur aus Unwissenheit über die Coordinationen der Begriffe und nach unberechtigter Analogie auf die Natur übertragen ist.

Die Naturforscher, welche so gern die menschlichen Vorurtheile und Illusionen verspotten, sind deshalb, weil ihnen die philosophische Schulung fehlt, und weil sie die Geschichte derjenigen Begriffe, die sie arglos gebrauchen, nicht studiren, selbst in eine solche Illusion gerathen und haben, mit Ausnahme natürlich der grossen, philosophisch gebildeten Forscher, den perspectivischen und subjectiven Begriff des Zufalls harmlos auf die ganze Natur ausgedehnt, obwohl sie den zugeordneten Begriff des Zweckes und der Absichten bei der Erklärung der Naturerscheinungen nicht geltend machen, was ebenso lächerlich ist, als wenn ein Schulmeister zwar Fehler constatiren, aber die zugeordnete Regel über das Richtige verleugnen wollte. Wie wir aber in der Natur überall die strengste Ordnung nach den Gesetzen antreffen ohne das mindeste Versehen, ohne die mindeste Beschränktheit der Kraft und der Wirkung, so haben wir auch keinen Grund, um auf die natürliche Vernunftforderung ihr gegenüber zu verzichten. Streichen wir aber den nach dem Vorbilde menschlicher Verhältnisse in die Natur hineingedichteten Begriff des Zufalls, so verschwindet sofort die Bornirtheit der Naturordnung und mithin die sinnlose Blindheit des Zusammentreffens der Körper und der Ereignisse, und wir stehen staunend vor dem Riesenwerke göttlicher Technik, welches wir die Welt nennen und in welchem, wie in einer klug organisirten Fabrik, alle Vorgänge in sinnvollem Zusammenhange stehen und für einander etwas wirklich und wahrhaft bedeuten, weil sie alle auf einander berechnet und durcheinander vermittelt sind. Der Ausdruck Zufall bedeutet dann, wenn wir ihn im Gebiete der Natur gebrauchen, nicht mehr einen Tadel der Weltordnung, sondern weist nur auf die Schranken der menschlichen Erkenntniss hin, welche allerdings nicht hinreicht, dies grösste Kunstwerk ganz zu durchschauen und zu erklären; denn wir müssen, indem wir einige Ereignisse als zufällig bezeichnen, mit diesem Ausdruck bloss die Gränze unserer Fassungskraft angeben, da es uns nicht mehr geziemt, was unser menschliches Können übersteigt, auch der Natur abzusprechen.

Diese Normirung der Anwendbarkeit des Begriffes des Zufälligen und die Begränzung des subjectiven und objectiven Gebrauches können wir aber nur finden, sofern wir eine unbedingte Anwendung vom Satze des Grundes machen, d. h. sofern wir

denken; denn wir müssen immer einen hinreichenden Grund haben, um auf einen hinreichenden Grund Verzicht leisten zu wollen. Dem Denken aber entspricht das Denkbare und das Denkbare ist die Welt; mithin ist die absolute Vernünftigkeit der Welt ebenso sicher, wie die Vernünftigkeit der Vernunft, da das Denkbare als Denkbares nur im Denken vorhanden ist. Wie aber alles Sichtbare unbedingt den Gesetzen des Auges unterliegt, obgleich nicht alles von uns gesehen wird, so braucht auch die Vernünftigkeit aller Dinge nicht von unserer Vernunft überall erkannt zu werden. Die Vernunft kann deshalb ihre eigenen Gränzen abmessen, da sie einen absolut gültigen Massstab besitzt, und kann mit derselben unfehlbaren Sicherheit sich zur Bescheidenheit verweisen, wie sie mit schrankenloser Kühnheit den Begriff der absoluten göttlichen Welttechnik aufbaut.

Speculative Erörterung der Principien dieser Deduction.

Nachweis der Neuheit dieses Beweises.

Ich will das Neue in dieser Argumentation exact hervorheben. Früher hatte man mit Kant das Zufällige als dasjenige definirt, was durch keine Ursachen bestimmt wird, und dagegen die apriorische Causalitätsforderung geltend gemacht, um eine allgemeine mechanische Nothwendigkeit alles Geschehens anzunehmen, wonach bei genügender Kenntniss der Daten alle Ereignisse wie eine Sonnen- und Mondfinsterniss im Voraus bestimmt werden könnten. Man hatte zweitens auch ausser dem Gegensatz des Zufälligen gegen die mechanische Ursache noch den Gegensatz gegen die Zweckursache gefunden und gestützt auf die organischen Erscheinungen und einige in der Natur wahrgenommene Zweckmässigkeiten die empirische Hypothese gewagt, dass alle Dinge nach einem Zwecke könnten hervorgebracht sein, weshalb auch die Nachforschung nach Zwecken in der Natur als regulatives Princip für den Gebrauch der Vernunft zulässig sein sollte. Ich erkenne nun erstens einen Fehler Kant's darin, dass er das Zufällige in Gegensatz zu dem mechanisch Nothwendigen stellte, während der Begriff des Zufälligen nur und ausschliesslich in Coordination zu dem Begriff des Beabsichtigten, d. h. des nach einem Zweck Bestimmten gedacht werden kann. Denn was

nicht verursacht ist, das ist auch überhaupt nicht geschehen und nichts Wirkliches; was aber nicht beabsichtigt war, das ist zufällig. Zweitens erkläre ich den apriorischen Satz vom zureichenden Grunde als zugeordnet nicht der mechanischen Ursache, sondern der Vernünftigkeit überhaupt, d. h. der Einheit des in jeder Beziehung zusammenstimmenden und geordneten Ganzen, wobei der mechanische Zusammenhang nur eine zwar selbstverständliche, aber doch nur abhängige und untergeordnete Folgerung bildet. Ich kann daher das Resultat meiner Beweise auch so ausdrücken, dass statt der früher angenommenen problematischen Behauptung einer Teleologie, die auf eine empirische Hypothese gestützt war, jetzt eine apodiktische Forderung der Teleologie tritt, gestützt auf eine apriorische Erkenntniss der Vernunft. Die Nothwendigkeit des mechanischen Zusammenhangs der Dinge, die für Kant schon befriedigend erschien, erweise ich als dreifach zufällig, erstens wegen des bloss thatsächlichen und also zufälligen Charakters jedes Naturgesetzes an sich selbst betrachtet, zweitens wegen der im Untersatze zu liefernden bloss thatsächlichen und also zufälligen Umstände, bei denen das Naturgesetz erst zur Anwendung kommen kann; drittens wegen des bloss thatsächlichen und also zufälligen Vorhandenseins der Kategorie selbst, auf welche Kant das Causalitätsgesetz begründete.

Es ist aber nicht nur interessant zu erforschen, warum eine gewonnene Erkenntniss nicht schon früher gefunden wurde, sondern es ist auch die Pflicht für denjenigen, der die Neuheit einer Erkenntniss behauptet, zu beweisen, weshalb dieselbe früher nicht gewonnen werden konnte. Ein solcher Beweis erscheint nun für Nichteingeweihte ausserordentlich schwer, da sie glauben, es müssten unzählige literarhistorische Untersuchungen angestellt werden; die Sache ist aber für Dialektiker leichter anzufassen, weil sie wissen, dass jeder Begriff seine zugehörigen Coordinaten hat, und man daher durch Hervorhebung derjenigen Begriffe, welche mit unserem Satze unverträglich sind, die Frage sofort entscheidet, ebenso wie die Unschuld eines Angeklagten sofort feststeht, sobald sein Alibi erkannt ist.

Nun kann Jedermann einsehen, dass der apriorische Charakter des Beweises alle diejenigen Schulen unverzüglich von der Concurrenz ausschliesst, die der empirischen und positivistischen Richtung huldigen.

Es bleiben also nur die speculativen Systeme übrig. Diese lassen sich darnach scheiden, ob sie das Unendliche und mithin Zeit und Raum und Nichts in den Begriff des Seins aufnehmen oder nicht. Die erste Richtung ist durch den antiken und auch den modernen Idealismus von Fichte, Schelling, Hegel, Lotze u. A. vertreten, und alle diese Philosophen können von vornherein für eine etwaige Concurrenz nicht in Frage kommen, da sie durch den Begriff der Realität von Zeit, Raum,*) Unendlichkeit und Negativität immerfort ein verschwindendes, unnützes und zufälliges Sein gebrauchen, das durch seinen nicht bloss perspectivischen, sondern realen Contrast die Idee in ihrer Lebendigkeit und Würde erhalten muss. Die Unendlichkeit ist der Todfeind des Zwecks und die Negativität im Sein tödtlich jeder bleibenden Bedeutung des Individuellen und jeder Providenz des individuellen Geschehens im Sein, weshalb die idealistische Welt ja auch wie von der Tarantel gestochen in rasender Bewegung ist und immerfort in die nichtseiende Vergangenheit zerstiebt, wie sie sich athemlos in die nichtseiende Zukunft stürzt und dort umsonst zu retten sucht.

Ausser diesen auf solche Art sich selbst eliminirenden Negativitäts- oder Unendlichkeitssystemen bleibt nur das Herbartische übrig, welches vernünftiger Weise das Seiende individuell fixirte, dagegen Zeit und Raum und Unendlichkeit idealisirte. Allein dieses System, welches nun allein noch concurriren könnte, wird dadurch sofort ausgeschlossen, dass es den Ursprung des Seinsbegriffs nicht entdeckte und darum die realen Wesen wie sinnenfällige Körper in bloss mechanische Zusammenhänge brachte und überhaupt wegen speculativer Schwäche des Urhebers in nackten Mechanismus und mathematische Spielerei verfiel, wodurch eine apriorische und apodictische Forderung der Teleologie für alles individuelle Dasein unmöglich wurde, was Herbart ja selbst erkannt und offen bekannt hat, indem er Kant's regulatives Princip bloss in eine ästhetische Auffassungsform umwandelte.

*) Lotze giebt in seiner Metaphysik zwar den Raum auf, behält aber die Zeit und das Nichts als Ingredienzen des Seins zurück und rechnet sich daher selbst unter diese Idealisten, die es ihm freilich verdenken werden, dass er den schönen unendlichen Raum sich hat rauben lassen.

Somit glaube ich hinreichend gezeigt zu haben, weshalb weder die antike noch die moderne Philosophie den Gedankengang finden konnte, der in dem obigen Beweise eingeschlagen ist. Für denjenigen, der meine „Neue Grundlegung der Metaphysik“ kennt, war dieser Beweis nicht erforderlich; denn die neue Erkenntniss des Seins, die dem individuellen Wesen einen ewigen Platz in Gottes technischem Weltsystem einräumt und die neue Auffassung des Denkens, das nicht mehr die übrigen Functionen des Geistes zu verschlucken sucht, sondern sich bescheiden als eine Function neben den beiden andern der Einheit der Persönlichkeit unterordnet, verbürgen von selbst einen nach allen Seiten gerichteten Neubau der Philosophie.

Recapitulation.

Die Religion erfordert das Wunder; das Wunder erfordert den schrankenlosen Gebrauch der Vernunft; dieser erfordert als Voraussetzung die Vernünftigkeit der Welt; die Vernünftigkeit der Welt erfordert die Abhängigkeit aller mechanischen Ursachen von einem letzten Zweck. Die Frage ist daher: wie lässt sich die schrankenlose Zweckmässigkeit alles Seins und Geschehens in der Welt erweisen? Wir haben die Antwort darauf gefunden; denn die Vernunft ist der Mittelbegriff (terminus medius) aller hierzu erforderlichen Schlüsse. Die Vernunft ist uns thatsächlich gegeben und hat als zugehörig den Satz vom Grunde, der nur durch unbedingte Zweckmässigkeit der Welt befriedigt werden kann; andererseits ist die Religion nur wahr, wenn sie mit der Vernunft übereinstimmt, so dass nichts Religiöses gegen die Vernunft streitet und nichts Vernünftiges gegen die Religion.

Was also die früheren Philosophen zu Gunsten des Glaubens an die unbeschränkte göttliche Weltregierung, d. h. an die unbedingte Zweckmässigkeit der Welt, angeführt haben, das haben wir als noch ungenügend erkannt. Kant's Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand und seine subjective Maxime zur Beurtheilung der in der Sinnlichkeit gegebenen organischen Formen ist ebenso wie Herbart's ästhetische Auffassung gewissermassen eine pneumatische Exegese des allegorischen Platonischen Mythus, wonach Gott die Materie zu überreden sucht, sich der Idee zu fügen; denn die Materie bedeutet Philonisch und Kantisch die Sinnlichkeit oder die Einbildungskraft, die Idee aber die Vernunft, und die Ueberredung bedeutet den Mangel der Nothwendig-

keit oder das Spiel und die Subjectivität. Ebenso unbefriedigend war uns die moderne Ausdrucksweise, wonach in Gott die Idee der Güte und Liebe den Vorzug haben sollte vor der Idee des Gesetzes und der Nothwendigkeit; denn obwohl man demgemäss wohl auch mit Güte und Liebe den bei solchen Versicherungen hervortretenden Mangel an einem gesetzlich zwingenden und nothwendigen Beweise zudecken müsste, so geht uns dies doch gegen das Gewissen und widerstreitet unserer Neigung zur reinen Wissenschaft.

Mithin bleibt als einzig genügend nur der oben ausgeführte neue Beweis übrig, dass vernünftige Wesen sich nur als solche benehmen können, wenn sie gemäss dem Satz vom zureichenden Grunde eine unbedingte Zweckmässigkeit alles Denkbaren fordern, weil dieser Satz vom Vernunftgebrauch unabtrennbar ist; mithin ist jeder Verzicht auf einen Zweckzusammenhang, d. h. jede Annahme eines Zufalls, unvernünftig und beleidigend für Jeden, der Vernunft besitzt; mithin sind Wunder nothwendig für vernünftige Welt- und Geschichtsauffassung; Leugnung der Wunder aber ist ein Zeichen unreifer Vernunft.

Kritik der angeblichen Unerklärlichkeit und Voraussetzungslosigkeit des Princips.

Diese Wiederholung der obigen Argumentation soll die Frage einleiten, die wir nun als das schwierige speculative Problem zu erörtern haben, ob sich nicht auch über den Ursprung dieses so ungeheuer weit gebietenden Satzes vom zureichenden Grunde eine Rechenschaft geben lasse. Logiker von gewöhnlichem Schlage werden nun zwar glauben, dass jetzt an sie die Reihe zum Lachen gekommen sei, da die Frage nach dem Ursprung oder dem Grunde des Satzes vom Grunde ja die Gültigkeit dieses Satzes schon voraussetze. Allein die selbstständigeren Köpfe werden sehen, dass uns solche schon von Aristoteles her ererbten Einwendungen*) natürlich nicht fremd sind und dass es sich um ein neues Problem handelt, das nicht einmal leicht aufzufassen, geschweige denn zu lösen ist für Jemand, der bloss die bisherige Philosophie beherrscht.

Denn um zunächst den alten Einwand des Aristoteles zu beseitigen, als könne man über ein Princip, nach dem man sich

*) Aristot. Metaphysicorum lib. IV 6, 1011 a 13 ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν.

immer richtet, nicht hinausgehen und als wäre deshalb der Satz vom Grunde ein voraussetzungsloses und unerklärliches Princip, welches erklären zu wollen, widersinnig sei: so ist der Gedankengang dieser Instanz nach beiden Seiten sehr mangelhaft. Erstens nämlich steht nichts im Wege, das Princip, nach dem man sich richtet, zu studieren, es in eine Reihe von Gleichungen aufzulösen und es dadurch zu erklären, so dass es zwar noch voraussetzungslos bliebe, aber nicht mehr unerklärlich heissen könnte. Was zweitens die Voraussetzungslosigkeit betrifft, so konnte sie von Aristoteles natürlich nur indirect bewiesen werden, nämlich nur dadurch, dass Jeder, der einen Grund (eine Voraussetzung) dafür giebt oder fordert, das Princip selbst schon voraussetzt. Dieser Beweis vernichtet sich aber selbst, weil wir uns dadurch nur an eine Kette angeschmiedet fühlen würden, ohne zu begreifen, weshalb wir gefangen sind, d. h. ohne den Satz vom Grunde anzuwenden, der ja als Gesetz keine Ausnahme gestattet. Der Satz vom Grunde verlangt deshalb gerade begründet zu werden, wenn er ein Gesetz ist und befolgt werden soll.

1. Erklärung des Satzes vom Grunde.

Unsere neue Philosophie kann nun diese Schwierigkeiten leicht aus dem Wege räumen; denn erstens lässt sich das Princip durch Gleichung vollkommen erklären. Bei einiger Besinnung muss man nämlich darüber bald in's Reine kommen, dass kein Denkender sich im Denken durch irgendwelche Gesetze einschränken lassen wird; das Denken ist ja eine freie Thätigkeit, wie das Sehen und Hören. Wenn jenes Gesetz also angeblich über alles Denken herrschen soll, so kann dies nur bedeuten, dass es das freie Denken selbst beschreibt und fremdartige Elemente abwehrt. Solche fremde Elemente sind aber die gedankenlos eingemischten Producte der mechanischen Ideenassociation und der schaffenden Phantasie. Das Gesetz gilt also nur für seine Uebertreter, oder für die Fremden, die nicht zu den Kindern des Hauses gehören. Das Denken selbst kennt kein Gesetz, sondern seine eigene Natur ist das, was dem Fremden als das Gesetz erscheint. Das Denken besteht in Vergleichung von Beziehungspunkten (minor und major), die nach einem Gesichtspunkte (medius) vereinigt oder getrennt werden. Diesen Gesichtspunkt nennt man den Grund, und weil wir auf diese Weise denken

im Unterschiede von blinden Associationen und Phantasien, so sagt man, es sei ein logisches Gesetz anzuerkennen, das Gesetz des Grundes. Mithin ist uns jetzt dies Gesetz durch eine Gleichung vollkommen erklärt, und wir begreifen seine ausnahmslose Allgemeingültigkeit, weil es ja nur ein anderer Ausdruck für das Denken selbst ist. Ich will es erläutern an einem Beispiel concreten Denkens.

Wenn der Arzt an das Krankenlager tritt, nach dem Puls fühlt, nach dem Athem horcht, die Wärme misst, die Muskelreactionen prüft und dann zu den Kindern sagt: „Euer Vater ist todt“, so hat er zwei Beziehungspunkte verglichen, die Anschauung von dem Menschen dort und die Begriffe von Leben und Tod. Der Satz, den er ausspricht, wäre aber kein Urtheil, wenn er nicht den Gesichtspunkt oder Grund (medius), nach welchem er das Subject mit dem Prädicat verknüpft, in dem selbigen Bewusstsein vereinigte. Ebenso verhielte es sich, wenn der Arzt sagte: „er ist nicht todt, er lebt.“ Denn immer musste er die beiden Beziehungspunkte nach dem Gesichtspunkte vergleichen, ob ein Puls merkbar, ob der Athem hörbar oder irgendwie wahrnehmbar, ob die erforderliche Wärme vorhanden wäre u. s. w. Lässt man den Gesichtspunkt unausgesprochen, so nennt man den Satz ein Urtheil, fügt man ihn durch einen causalen Satz hinzu, so heisst das Ganze ein Schluss. Ein Denkact aber ist das Urtheil nicht, wenn der Gesichtspunkt oder Grund dem Urtheilenden nicht gegenwärtig war. Deshalb ist jeder Denkact ein Schluss. Da er aber als Ganzes mehrere Beziehungspunkte enthält, so kann man seinen Blick auch bloss auf einen Punkt richten und diesen dann in Beziehung zu dem Ganzen nach dem Gesichtspunkt der Theilung einen terminus nennen, wie man auch auf die Verknüpfung und Trennung von zwei termini blicken mag, um diese Beziehung in ihrer Isolirung in Hinsicht auf das Ganze ein Urtheil zu nennen. Folglich ist das Denken ein Schliessen und mithin gehört zum Denken immer ein Grund. Also ist das Gesetz vom zureichenden Grunde bloss eine Beschreibung des freien Denkens selbst.

Kritik der Logik von Wundt.

Um aber nicht den Schein zu erregen, als ob wir bloss aus Neigung neue Wege suchten, müssen wir erst darlegen, weshalb die jetzt betretenen und üblichen Wege nicht an's Ziel führen können. Wir vergleichen

dazu das Compendium von Wundt. Da werden wir nun sofort nicht begreifen, wie Wundt (Logik S. 515) sagen konnte: „Der Satz des Grundes als allgemeines Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe beherrscht dieser seiner Bedeutung gemäss insbesondere auch diejenige Denkform, in welcher die Abhängigkeit der Urtheile von einander ihren Ausdruck findet, den Schluss." Denn es müsste darnach doch erstens Denkformen geben, die keinen Schluss in sich enthielten, also nicht gedacht wären. Und zweitens scheint nach Wundt der Schluss unter der Herrschaft jenes Gesetzes zu stehen, also nicht vollkommen frei zu sein und bloss seinen Ausdruck oder seine Beschreibung in demselben zu finden. Auf die Freiheit wollen wir aber nicht verzichten und bedürfen beim Denken auch keines Parlamentes, um uns eigenen Zwangsgesetzen zu unterwerfen.

Wir wollen aber genauer auf die herrschenden Gedankengänge eingehen, um sie erst nach vollständiger Erkenntniss ihrer Unzugänglichkeit zu verlassen. Sehen wir also zunächst, wie Wundt (Logik I. S. 517) den „Satz vom Grunde" definirt: „er ist das Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkakte von einander". Bei dieser Definition kann ich nicht vermeiden, an zwei Punkten Anstoss zu nehmen; denn erstens bedeutet das Wort „Abhängigkeit" doch die Bedingtheit durch eine Ursache, die, wenn sie von einem Denkenden geltend gemacht wird, einen Grund bildet, weshalb ein circulus in definiendo vorliegt; zweitens werden in der Definition „Denkakte" genannt, die von „Denkakten" abhängig sein sollen, so dass es also, wie Wundt auch sonst annimmt, Urtheile ohne Grund giebt, d. h. Denkakte vor dem Schluss, also Denkakte ohne Denken. Er zerlegt das Denken in Denkakte, wie einen äusseren Gegenstand in seine Theile, die auch äussere Gegenstände sind. Nun ist jeder Theil eines Körpers von den anderen Theilen physikalisch und chemisch abhängig, und so soll auch jeder Denkakt von einem anderen abhängig sein. Es giebt aber keinen Denkakt ohne Grund, und dieser Grund liegt nicht draussen, wie im Raum der andere Körper, der etwa weit entfernt als Sonne die Bahn der Erde bestimmt, sondern der Grund gehört in den Denkakt selbst hinein.

Wenn darum Wundt sagt (I S. 516): „Der Satz vom Grunde drückt aus: Mit dem Grund ist die Folge gegeben; mit der Folge

ist der Grund aufgehoben; aber nicht: mit der Folge ist der Grund gegeben", so ist dies ebenfalls gar zu ungenau ausgedrückt, wie schon der Indicienbeweis zeigt. Es wird bei all diesen Lehrsätzen immer das Sprachliche mit dem Logischen vermischt. Denn man kann bei complicirten Denkakten allerdings mit blossen Worten einen Theil als eine Folge bezeichnen und allein für sich aussprechen, ohne dass man damit sofort die Gründe wüsste. Man hat dann zwar zwei Wörter, die zu einem Satze verknüpft sind; aber man weiss darum diesen aus einem Gedankenzusammenhang sprachlich abgelösten Theil nicht als Folge, sondern kann ihn These oder Problem nennen und muss, um etwas dabei zu denken, durch Hypothesen die erforderlichen Gesichtspunkte oder Gründe suppliren, sofern dies thunlich ist. Sagt Jemand: „also ist der Kreis viereckig", so hat er keine Folge (conclusio), d. h. keinen Gedanken, sondern nur einen grammatischen Folgesatz ausgesprochen, weil man wegen der Natur des Denkens nichts isolirt, d. h. ohne Coordination, denken kann. Soll die Folge als Folge gelten, so muss der die Coordination bestimmende Gesichtspunkt mit angegeben oder supplirt werden.

Wenn man z. B. hört: „Die Freiheit ist Nothwendigkeit", so supplirt man, dass diese Leute dabei an die Motivation aller sogenannten freien Entschlüsse denken. Daher kommt es auch, dass bei einer seltsamen Behauptung geäussert wird: „Du denkst wohl, dass u. s. w.", oder „er denkt dabei an u. s. w.", weil man immer voraussetzen muss, dass zu einem Denkakt auch ein Gesichtspunkt oder Grund gehört, wenn man nicht sagen soll: „es sind leere Worte".

Um aber zu zeigen, wie Wundt's Auffassungsweise auch überall Selbstwiderspruch hervorbringen muss, will ich an den Abschnitt über „die logische Evidenz" erinnern. Dort erklärt Wundt (I S. 72 ff.): „Da die logische Evidenz nicht in den Processen des Denkens liegt, so kann sie nur auf dessen Resultaten beruhen. In der That zeigt es sich uns an jedem beliebigen Beispiel, dass die Sicherheit der Resultate des Denkens die einzige Quelle dessen ist, was wir logische Gewissheit nennen." Hier wird jeder denkende Leser einen kleinen Schreck zu überwinden haben, weil er früher, wie z. B. beim Lesen dieser Argumentation bei Wundt, die Resultate seines

Denkens arglos in seinem Denken selbst zu besitzen glaubte, während nun plötzlich wie mit einem Ruck „die logische Evidenz" und „Sicherheit" aus seinem Gedankenzusammenhang herausgerissen und wer weiss wohin geschleudert wird. Es ist aber wichtig zu wissen, wohin diese Sicherheit fliegt. Wir lesen deshalb weiter S. 75: „Die unmittelbare Evidenz dieses Denkens hat ihre Quelle stets in der unmittelbaren Anschauung." „Die äussere und innere Erfahrung ist die einzige Quelle der unmittelbaren Evidenz." — Also in die Anschauung und Erfahrung soll die Sicherheit versetzt werden, d. h. in diejenige Region, welche die Thiere bewohnen. Wir wollen gewiss auf diese breite Grundlage der menschlichen Entwickelung nicht verzichten, legen auch hohen Werth auf Anschauung und Erfahrung und glauben, dass Wundt gewiss an etwas Vernünftiges bei Formulirung seiner Thesis gedacht hat. Wenn aber die empirischen Forscher ihm gleich zustimmen werden, so hat der Philosoph leider die üble Rolle, sein Veto geltend zu machen, weil alle seine Begriffe in keiner Anschauung anzutreffen sind. Mit welchem Sinne könnte das Gute, Schöne, die Freiheit, Nothwendigkeit, die Beziehung, Eigenschaft, das Sein u. s. w. angeschaut werden, da alle diese Ideen oder Begriffe ohne Farbe, geruchlos, unfassbar, unhörbar u. s. w. sind und auch durch keine innere Erfahrung gegeben werden! Wenn Wundt aber unter „innerer Erfahrung" etwa das Denken meinte, so würden die Philosophen freilich ihm auch zustimmen, dann jedoch nicht mehr begreifen, weshalb die Sicherheit der Resultate des Denkens nun noch ausserhalb des Denkens liegen könnte. — Bei der ersteren Interpretation ist also Wundt's Behauptung für alle Vernunftwissenschaft zu cassiren; bei der zweiten Interpretation enthält sie einen Selbstwiderspruch.

Machen wir einmal die Probe der Wundt'schen Behauptung bei seinem Axiom oder Satz vom Grunde! An der äusseren Erfahrung lässt er sich nicht prüfen, weil „Gründe" weder als Elemente oder Processe der Chemie, noch als Pflanzen oder Thiere bekannt sind; ebensowenig aber reicht die innere Erfahrung Hülfe, denn wer hätte jemals „Gründe" erfahren, ich meine solche Zustände, die weder Zorn, noch Neid u. s. w. sind, sondern keine andere Eigenschaft besässen, als nur „Gründe" zu sein. In der Erfahrung ist der Satz vom Grunde also nicht anzu-

treffen; aber gesetzt, er wäre es, d. h. wir hätten die nöthigen Exemplare der Species Grund im Hinterlande von Zanzibar oder irgendwo aufgefunden, so würde daraus der Satz vom Grunde durch Induction abzuleiten sein, dann aber zugleich aufhören ein Axiom zu bilden und unbedingte Gültigkeit zu besitzen; er würde nur problematische oder inductive Gewissheit beanspruchen können. Mit welchem Recht hätten wir dann aber die Induction als Beweisverfahren anwenden dürfen, da der Begriff „Beweis“ schon den Satz vom Grunde voraussetzt? Auch hier also läuft die Auffassung Wundt's in einem Cirkel.

Wir legen Wundt's Auffassung daher vernünftiger Weise nur die gute Schulung des ausgezeichneten Physiologen zu Grunde, der dabei an die vielen Hypothesen der Physiologie dachte und natürlich Beweise dafür ad oculos oder durch's Mikroskop oder durch's Experiment forderte. Allein bei allen Gedankenprocessen zur Erklärung der Naturerscheinungen werden die philosophischen Fragen schon als abgemacht vorausgesetzt, und so hat Wundt's Behauptung nur eine praktische, aber keine logische Bedeutung. Denn eine Anschauung oder eine äussere und innere Erfahrung hat ja an und für sich genommen niemals Evidenz, da sie ebensowohl Hallucination und Traumvision sein kann, und da erst das Denken Sicherheit und Evidenz der Erkenntniss verleiht. Evidenz ist kein Prädicat der unmittelbaren Anschauung, wie Wundt behauptet, sondern des Denkens in seiner Coordination mit dem Gefühl. (Vgl. oben S. 39.) Die Thiere haben auch Anschauungen, aber wissen nichts von Evidenz und Erkenntnisssicherheit, weil dergleichen dem Denken zugehört. Wundt's Logik ist deshalb zwar für angehende Naturforscher ausserordentlich schätzbar, weil er sie mit den Methoden und der Anwendung vieler philosophischen Begriffe auf die Erfahrungswissenschaft bekannt macht; die Philosophie selbst aber findet ihr eigenes Gebiet darin nicht bearbeitet. Für den Philosophen können die sogenannten Resultate des Denkens nicht in sogenannten Anschauungen und Erfahrungen zur Evidenz gebracht werden, weil Anschauungen und Erfahrungen, wenn man sie auch dem Thier zugesteht, nur blinde und mechanische Vereinigungen von Empfindungen sind; wenn man sie dem Thier abspricht und nur dem Menschen vindicirt, selbst durch Denkakte zu Stande kommen und jedenfalls in den Denkakt als

Beziehungspunkte mit hineingehören. Denn wenn man auch dem Bauer das Resultat des Experiments zeigt, so gewährt ihm die Anschauung doch keine Evidenz, weil er sie nicht als Moment in den ganzen complicirten Denkakt, der z. B. das Gesetz des Falls betrifft, einschliessen kann. Dass ich Wundt so ausführlich berücksichtige, möchte ich als ein Zeichen der Achtung und als Anerkennung seiner durch lange Schulung in der Naturforschung erworbenen Umsicht und Sorgfalt angesehen wissen; denn z. B. solche ungeschulte und stammelnde Versuche in der Logik, wie die eines Lange, halte ich der Erwähnung für unwerth.

2. Begründung des Satzes vom Grunde.

Es fragt sich nun, weshalb das Princip des zureichenden Grundes für voraussetzungslos gehalten wird. Die Frage scheint schnell abgemacht, weil es nämlich bei jeder weiteren Erforschung seines Grundes schon selbst vorausgesetzt wird. Es ist darum zwar keine Frage mehr, dass es wirklich für unser Denken allgemeingültig ist; voraussetzungslos braucht es darum aber noch nicht zu sein, und nur der falsche Idealismus, der schliesslich alles Sein und Geschehen auf das Denken oder auf die Idee zurückführt, ist daran schuld, dass man nicht einmal den Versuch machte, das Princip auf eine höhere Instanz zurückzuführen. Wie hätte man auch an einen solchen Versuch denken können, da man bisher zwischen der Sphäre des Wissens und Erkennens einerseits und der Sphäre des Bewusstseins andererseits noch nicht zu scheiden vermochte, sondern das Bewusstsein auch als einen Erkenntnissprocess auffasste.

Für die neue Philosophie aber liegt die Lösung der Frage auf der Hand; denn das Princip vom Grunde ist das blosse Bewusstsein der Function des Denkens überhaupt, welches in der Wahrnehmung und Auffindung von Coordinationssystemen beruht, wodurch immer zwei Punkte durch einen Gesichtspunkt einander zugeordnet werden, wie Sohn und Vater durch die Erzeugung. Mithin gilt das Princip für alles Denken. Da aber auch Gedankenlosigkeit, Confusion und allerlei Vermengung von Gedanken mit den Einschiebseln mechanischer Reproduction stattfindet, so fehlt dem Princip der autoritative Charakter, wenn nicht noch etwas hinzukommt; denn an sich genommen bildet das richtige Denken nur Eine Gruppe unter den verschiedenen Formen von

Vorstellungsverknüpfungen und hat an sich keinen Vorzug vor den anderen, da es nur *anders*, aber nicht *besser* ist, als das Uebrige. Diese Quelle der Autorität kann unsere neue Philosophie nun angeben, während der Idealismus, der bisher in dieser Frage allein das Wort führte, dies nicht vermag; denn die kritische und empirische Richtung in der Philosophie brauche ich nicht zu erwähnen, da sie entweder überhaupt nicht mehr zur Philosophie gerechnet werden darf oder sich der Begriffe des früheren Idealismus bedient. Der Grund der *Autorität* oder *Geltung* des Satzes vom Grunde, d. h. des Vorzugs des Denkens vor dem bloss thierischen Reproductionsmechanismus und seiner Einschiebung in die Denkarbeit, liegt einfach in der Coordination der Functionen unseres Geistes, da sich je nach dem ideellen Inhalt und nach den realen Bewegungen ein zugehöriges *Gefühl* auslöst und das dem Denken zugeordnete Gefühl *befriedigender* und *stärker* ist, als alle die übrigen, so dass dieselben vor ihm verschwinden. Demgemäss erkennen wir das dem mächtigeren und allein *befriedigenden* Gefühle zugeordnete Denken als das *Werthvollere* an und nennen seinen Inhalt *wahr* oder die *Wahrheit*. (Vergl. oben S. 40). Hierdurch ist die Autorität des logischen Princips erklärt. Es ist zwar voraussetzungslos für das Gebiet der Erkenntniss, weil es nichts anderes bedeutet, als eine Beschreibung des Denkens und Erkennens selbst; es ist aber nicht voraussetzungslos seiner Autorität nach; für diese bildet vielmehr die Voraussetzung eine andere geistige Function, das Gefühl, welches allein den Begriff von Werth und Autorität begründet.

Corollar über das Causalitäts-princip.

Durch diese Auffassung wird uns nun auch das *Causalitätsgesetz* verständlich; denn durch die Coordination der bewegenden Function mit dem ideellen Inhalt ist das Bewusstsein von Ursache und Wirkung gegeben, da die Veränderung als ideelles Sein in's Bewusstsein tritt und in Zuordnung zu unserer Bewegungsfunction, welche Ursache heisst, Wirkung genannt wird. Indem wir aber durch unsere Bewegung jetzt dieses, jetzt jenes Phänomen unseres Bewusstseins auslösen, nennen wir uns jedesmal die Ursache und jenes die Wirkung und projiciren die Wirkungen in die sogenannte Aussenwelt. Wenn nun die Bewegung durch das Erkenntnissvermögen unter Leitung des Gefühls auf eine bestimmte

Wirkung als Zweck gerichtet ist, die das Gefühl befriedigt, aber nicht durch eine einfache Bewegung erreicht wird, so sind wir genöthigt, mehrere Bewegungen auszuführen, welche die gewünschte Wirkung vermitteln. Es sei z. B. der Apfel am Baum Zweck; nun müssen erst die Bewegungen des Gehens und Kletterns ausgeführt werden, dann das Greifen und Brechen des Zweiges, und endlich ist das Ziel erreicht. Diese Vermittelung zwischen Zweck und Bewegung giebt die Idee des Nützlichen, und die Zugehörigkeit jeder Veränderung zu jeder Bewegung die Idee des Nothwendigen und Mechanischen, die aber nicht so einfach entspringt, sondern durch eine Reihe anderer Coordinationen fest bestimmt wird. Alles Nothwendige und Mechanische muss sich aber wegen der Coordination unserer Functionen als dem Zweck untergeordnet darstellen, weil es nur dadurch begriffen wird; denn ohne das dem Zweck zugeordnete befriedigende Gefühl und die vorhergehende Unlust würde keine einzige Bewegung ausgelöst werden. Mithin verstehen wir zwar präliminarisch die mechanische Causalität ohne den Zweckbegriff, nämlich als die blosse Coordination zwischen unserer bewegenden Function und der im Bewusstsein auftretenden Veränderung des ideellen Inhalts; aber wir begreifen sie nur vollständig, wenn wir den vollständigen Inhalt des Bewusstseins vergleichen und die bewegende Function als ausgelöst erkennen in jedesmaliger Zuordnung zu einem Gefühl, so dass der Zweck den ganzen Zusammenhang des in uns vorhandenen Coordinatensystems ausdrückt.

Diese für unsere perspectivische Auffassung nothwendigen Begriffe wenden wir aber ohne Bedenken auf die wirklichen Wesen ausser uns und also auf die ganze Welt an, weil ja der Verkehr mit diesen wirklichen Wesen erst unsere Functionen in's Spiel setzt, und die auswärtige Ordnung also mit unserer individuellen Ordnung übereinstimmt; denn jedes Nichtübereinstimmen, z. B. das Nichterreichen eines Zieles, bestätigt uns ja die Richtigkeit unserer Begriffe, z. B. den Begriff der Nothwendigkeit und des Mechanischen. Es ist daher undenkbar, dass in der äusseren Welt eine andere Ordnung herrsche, als die Begriffe anzeigen, welche uns durch unseren Verkehr mit der äusseren Welt entsprungen sind.

Recapitulation.

Wir suchten also den Satz vom zureichenden Grunde, wie er selbst es verlangt, zu begründen. Da nämlich dieses Gesetz für das Denken gilt, das Denken aber semiotisch die ganze Wirklichkeit umfasst, so kann das Denken nur dann eine Erkenntniss der Wirklichkeit enthalten, wenn es in seiner Form die Form der Wirklichkeit ausdrückt. Die Form der Wirklichkeit ist aber, wie wir gesehen haben, die Coordination, indem eine jede Coordinate ihre Function in Zuordnung zu ihrer zugehörigen Coordinate hat. Folglich müssten die einzelnen Elemente des Erkenntnissvermögens sinnlos, also keine Erkenntnisse, sein, wenn sie, wie einzelne Farbenempfindungen oder Töne, für sich sollten gedacht werden und nicht mit einander durch einen Gesichtspunkt in Coordination träten. Die durch Coordination begründende Form des Denkens ist deshalb die Zeichensprache der Wirklichkeit und wiederholt in seiner specifischen Natur, als ideelles Sein, die in Wirklichkeit gegebene Coordination aller Functionen, wie die Schriftzeichen in ihrem eigenthümlichen Wesen dennoch das eigenthümliche Wesen der Töne oder der Gedanken zu einem entsprechenden Ausdruck bringen. Da nun in dem jedesmal zugehörigen Gesichtspunkte der sogenannte Grund angegeben wird, so kann nichts ohne zureichenden Grund gedacht werden, was als Denken und Erkennen gelten soll, und mithin ist das Gesetz zureichend begründet.

d. Gebrauch des Wunders in der wahren Religion.

Durch diese Untersuchung des Begriffs des Zufalls wird nun der Religion, was ihr gehört, zurückgegeben, der Begriff und der Gebrauch des Wunders. Die Philosophie übt damit nicht bloss einen Akt der Gerechtigkeit aus, indem sie die Uebergriffe kurzsichtiger und beschränkter Köpfe abweist, sondern sie befriedigt zugleich ihren eigenen Trieb, der auf unbedingte Forschung ausgeht und also unbedingt und überall Gründe und Zusammenhänge in dem technischen System der Welt fordert. Es bleibt uns deshalb hier zum Schluss wieder die doppelte Aufgabe übrig, die schon bei dem Ursprung der Wunder in der Furchtreligion gestellt wurde, nämlich erstens die Erkenntniss der Wunder und zweitens die Psychagogie für den Gebrauch in der höchsten, der christlichen Religion, wenigstens im Umriss anzudeuten.

1. Die Erkenntniss der Wunder.

Da es sich gezeigt hat, dass die Wunder wesentlich zur Religion gehören, so kann kein religiöser Mensch gedacht werden, der nicht Wunder erlebt und erkannt hätte, weil er sonst überhaupt keinen Glauben an die lebendige Wirksamkeit Gottes in der Welt haben könnte. Zugleich aber ist auch einleuchtend, dass die Erkenntniss der Wunder auf einer individuellen und also perspectivischen Interpretation beruht. Ein jeder christlich gebildete Mensch wird, wenn er auf sein Leben zurückblickt, hier und da Knotenpunkte seiner inneren Entwickelung wahrnehmen, wo es, wie mit den Sternen, entweder abwärts oder aufwärts mit ihm gegangen ist. An diesen Punkten wird er zwar nicht die Constellationen der Planeten beachten, aber doch immer in dem natürlichen und doch wunderbaren Zusammentreffen der Ereignisse die Zeichen göttlicher Fügung und Leitung ausgestellt sehen, denen er folgte oder deren Weisung er zu widerstehen suchte, und deren Spuren in dem Wohl und Wehe seines inneren Lebens eingegraben sind, bis er endlich zum Frieden mit Gott gelangte und sein Leben als von Gottes Hand geleitet sich selber im Gebet oder seinen Kindern darlegt. Eine solche Interpretation ist nothwendig perspectivisch, weil sie erstens die volle Kenntniss des individuellen Seelenlebens voraussetzt und zweitens auch die individuelle Persönlichkeit zum Gesichtspunkt nimmt, sofern alle übrigen Menschen und alle Ereignisse der grossen Welt nur als dienende Mittel für die individuelle Entwickelung und für das Heil der Einzelpersönlichkeit zur Geltung kommen. Wer nun nach seinem kleinen geistigen Horizonte eine solche Betrachtungsweise für logisch falsch und lächerlich erklärt, weil der Einzelne ja in dem grossen Ganzen nur eine verschwindende Rolle spiele und kaum der Rede werth sei, der spricht eben, wie er's versteht, und kann eine gute ehrliche Haut sein, bleibt aber natürlich weit von wahrer Philosophie und Christenthum entfernt und muss noch viel lernen, um einzusehen, dass in dem vollendeten technischen System jeder Theil als unentbehrliches Glied das Dasein des Ganzen mitbedingt und dass jeder Theil, wie er dem andern dient, auch selbst Zweck der übrigen ist. Dieses souveräne Recht der individuellen Wesen ist das Geheimniss der wahren Philosophie und nur deswegen Geheimniss, weil die philosophischen Sekten, der Naturalismus, der

Idealismus und der Positivismus von den oberflächlicheren Anschauungsbildern der Sinne oder den verständigen Abstractionen des Denkens ausgehen, um sich darnach eine Vorstellung von der Substanz zu machen, während die wahre Philosophie den Ursprung aller Seinsbegriffe in dem den Sinnen und dem Verstande verborgenen und doch so einfachen und offenkundigen Selbstbewusstsein erkennt und daher dem individuellen Wesen die zeitlose Ewigkeit und mithin auch das Recht und die Gültigkeit seiner perspectivischen Auffassung der Welt verbürgt. Die perspectivische Auffassung aber vermittelt die Zeichensprache des einheitlichen Ganzen durch die natürlichen Lettern der einzelnen Ereignisse, die nicht bloss nach dem äusserlichen und gemeinsamen Resultat und den allgemeinen Gesetzen, sondern auch nach dem Reflex auf das innere Leben der einzelnen Seele gedeutet werden dürfen und sollen. So ist durch eine umfassendere metaphysische Topik der Sitz und das Recht des Wunders und seiner Interpretation begründet und gegen alle Kritik der beschränkteren philosophischen Confessionen sicher gestellt.

Da nun die Wunder in der Leitung der Seele durch die weltregierende Hand Gottes der individuellen Interpretation überlassen sind, so ist es auch angezeigt, sie nicht an die grosse Glocke zu hängen; denn durch solche eitle und äusserliche Schaustellung würde ja das innere Leben der Seele selbst profanirt. Der Vater mag daher in vertrautem Gespräch seinem Kinde die wunderbare Hand Gottes, die ihn geleitet, zeigen, um die junge Seele zu höherem Sinne und tieferem Verständniss des Lebens zu entwickeln. Die öffentliche Mittheilung aber mag bloss den grossen Genien der Menschheit zugestanden werden, die, wie ein Augustin und ein Göthe, es verstanden, ihr inneres Leben wie ein sichtbares Kunstwerk vor Augen zu stellen, wo denn auch die Fügungen Gottes Anderen ebenfalls verständlich werden können. Das ist aber nicht Jedermanns Sache, sondern die Meisten sind wegen ihres unreifen Verstandes und wegen der Unreinheit ihres Herzens, das noch von den niederen Motiven der Furchtreligion befangen ist, nicht im Stande, eine richtige Interpretation ihres Lebens zu liefern, und bringen daher Wundergeschichten zu Markte, für die sie bloss Spott und Züchtigung verdienen. Darum werden von solchen sogenannten Christen, die aber eigentlich Gläubige der Furchtreligion sind, die Wunder,

welche sich bei der Deutung unseres Lebens von selbst finden müssen, absichtlich gesucht und, wie einst die Auguren nach Wunderzeichen forschen mussten, so schlagen diese rathlosen Köpfe und friedlosen Herzen irgend ein ihnen heiliges Kalenderbuch oder die Bibel auf und meinen in dem ersten besten Vers oder Wort, das ihnen in die Augen fällt und sich irgendwie zu einem für sie passenden Sinne deuten lässt, ein wunderbares Losungswort aus göttlicher Höhe erhalten zu haben.

Wie für den Einzelnen, so ist wegen der Gemeinschaft des Lebens auch für die Familie, die Nation und die Menschheit eine perspectivische Deutung der Weltgeschichte erlaubt. Allein hier liegt die Gefahr nahe, zu der jüdischen Philosophie der Geschichte (S. w. u.) zurückzukehren, oder die äusserlichen und für das Leben der Seele geringwerthigen sogenannten Fortschritte der Civilisation zum Massstab zu nehmen. Diese Frage erfordert deshalb eine grössere Untersuchung, die erst bei der Philosophie des Christenthums geliefert werden soll; ich bemerke daher hier nur, dass die christlichen Theologen mit Recht die adäquate Auffassung der Wunder mit dem Namen „Heilsgeschichte" abgränzen, dass sie aber mit grossem Unrecht das Heil an die Kirchthürme hängen, als wäre die äusserliche Institution der Kirche nicht ebensoviel Eitelkeiten und pathologischen Verderbnissen ausgesetzt wie die übrigen natürlichen Mittel, wodurch Gott sein Reich regiert. Es ist ohne Zweifel ein unzerstörbar gesunder Saft in der Kirche, aber die jeweiligen Gärtner thun gut, sich nicht einzubilden, dass sie selbst die süsse Wurzel Jesse wären und dass die Heilsgeschichte sich nur innerhalb der ihnen bekannten kleinen Gartenzäune abspielte.

2. Die Psychagogie.

Da nun auch in der höchsten Form der Religion das Wesen des Wunders erhalten bleibt, indem es, wie aus den Windeln der Furchtreligion entlassen, ohne die kindischen Illusionen und ohne die abergläubischen Ammenlieder zu edler Freiheit und kraftvoller Männlichkeit im Umgang mit wissenschaftlicher Einsicht sich erhebt: so muss auch neben der Erkenntniss des Wunders sein psychagogischer Gebrauch geregelt werden. Für die selbsterlebten Wunder versteht sich dieser auch von selbst; die Schwierigkeit liegt nur darin, wie die in den kanonischen Schriften unserer allein wahren

christlichen Religion überlieferten Wunder wahrheitsgemäss und heilsam gebraucht werden können.

Nun giebt man den Kindern unbedenklich die Grimm'schen Märchen und die Odyssee und Ilias in die Hände, und es gilt mit Recht für abgeschmackt, statt sich an dem Sinn dieser Erzählungen zu erfreuen, mit altkluger Kritik auf die Fabelhaftigkeit derselben aufmerksam zu machen. Man soll aber nicht meinen, als müssten die heiligen Schriften, welche die christliche Gemeinschaft tragen und erleuchten, in dieselbe Linie rücken. Vielmehr wird Kind und Gemeinde den mächtigen Unterschied sofort in ihrem Gefühl und Gewissen empfinden, da sich sowohl beim Lesen selbst, als auch durch die Autorität, welche die Lehrer der Kirche diesen Schriften beilegen, der Werth und Sinn und die Gültigkeit derselben mit unzweifelhafter Deutlichkeit herausstellt. Wenn gleichwohl bei einigen Geschichten die Aehnlichkeit heidnischer und christlicher Wunderberichte zum Vorschein kommt und die Kritik sich regt, so scheint es mir im Allgemeinen pädagogisch richtig zu sein, die vorzeitige Aufmerksamkeit der Kinder von dieser Seite der Sache abzulenken, da sie kein sittliches und religiöses Interesse bietet, sondern in naturhistorische, astronomische, physikalische und chemische Fragen hinüberführt. Der junge religiöse Mensch hat genug zu thun, mit sich selbst in Ordnung zu kommen, und braucht diese höchste Angelegenheit nicht von Erörterungen weltlicher Wissenschaft, deren Arbeit noch lange nicht abgeschlossen ist und die er auch selbst noch nicht in competenter Weise beherrscht, abhängig zu machen. Sollten aber wegwerfende Aeusserungen competenter Naturforscher gerade die Oeffentlichkeit beschäftigen, so hat man der Jugend gegenüber wohl das Recht, auf die Nichtigkeit solcher Autorität hinzuweisen, da immer nach ein paar Menschenaltern alle früheren Naturforscher den späteren als unwissend*) erschienen sind, während die heilige Schrift ihr Haupt ruhig über Jahrtausende erhebt und das heilige Feuer der religiösen Gesinnung unerloschen und unverlöschlich erhält. Auf diesen Sinn und diese unendliche und zeitlose Grösse des

*) Auch als lächerlich, wenn sie inzwischen das Richtige genauer erkannt zu haben glauben, wie denn z. B. des Cartesius Zirbeldrüse und Wirbel und esprits animaux und Swammerdamms Samenthierchen-Männlein nur mit einer komischen Sauce in den akademischen Vorlesungen servirt zu werden pflegen.

inneren Werthes hat man den Ton zu legen und die kritische Untersuchung dem Streite der Gelehrten zu überlassen.

Den Erwachsenen und höher Gebildeten oder den Gelehrten muss man aber natürlich Rede stehen über alles, was sie fragen wollen. Unsere erste Pflicht wird demgemäss sein, dem preussischen Könige Friedrich Wilhelm nachzuahmen, der 1713 bei seinem Regierungsantritt die Etatliste aller bisher bestehenden Hofbeamten von Anfang bis zu Ende durchstrich, indem wir unsererseits die bisherigen Apologeten verabschieden, meinetwegen auf gnädige Art mit Pension und Uniform. Wie jene Hofschranzen durch die kostspieligen Würzen des Hofjargons das Unwahre mundgerecht und das Ueberflüssige unentbehrlich zu machen verstanden, so suchen diese mehr einfältigen als gesinnungslosen Apologeten das fromme Publikum zu überreden, dass die Wundererzählungen und der ganze Bericht, den wir von Leuten einer längst überwundenen, unreifen und volksmässigen Bildungsstufe überkommen haben, alle Ansprüche der Wissenschaft überbiete und neben Newton's Gesetze, wie neben die officiellen Berichte des preussischen Generalstabes gestellt werden könne. Solche höfische Apologeten brauchen wir nicht mehr. Wir werden uns vielmehr der königlichen Worte erinnern: „aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast Du Dir ein Lob zubereitet", und werden deshalb auch die ungeschulten und unkritischen Wundererzählungen nur für das nehmen, was sie sind, für Auffassungen der Dinge, wie sie noch heute bei Kindern und im Volke erzählt werden und Glauben finden. Statt mit der unvertilgbaren Missbilligung des Gewissens diese Berichte für baare Münze auszugeben, werden wir den Ursprung und Sinn derselben beachten und statt eines unerfreulichen und im Grunde verlogenen Gezänkes mit den Vertretern der exacten Wissenschaften in die sittliche und religiöse Sphäre übertreten, wo sofort die Naturforscher und Historiker ehrerbietig zurückweichen, und wo das Leben und die unbestrittene Wahrheit dieser Geschichten wohnt. Nur dadurch kann auch verhütet werden, dass die Christen bloss als eine Sekte bornirter und von der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit losgelöster Leute erscheinen, während das Christenthum vielmehr die offenkundige Macht sein will, die bei der hellsten Beleuchtung nur immer werthvoller und mächtiger hervortritt.

Mithin werden die höher Gebildeten, wenn sie sehen, dass man ihre Gesichtspunkte theilt und als Gleichgebildete theilen muss, auch von der Geschmacklosigkeit abstehen, die naive Aussenseite der Wunder immer wieder der Kritik zu unterwerfen und mit den Thürhütern zu zanken, statt in die Wohnung zum Gespräch mit dem Herrn des Hauses einzutreten. Die Prediger, denen die Benutzung der Wunder zur Psychagogie anvertraut ist, haben also die Pflicht, den Sinn und Geist derselben zum Zwecke der Erbauung herauszuheben und mithin nur die sittliche und religiöse Bedeutung zu betonen. Ich muss gestehen, dass die katholische Kirche darin zuweilen der protestantischen überlegen erscheint, und bitte um die Erlaubniss, eine kleine persönliche Erfahrung zu erzählen. Ich trat in die Kathedrale zu Schwyz, wo ein Kapuziner die Kanzel bestieg und die drei Wundergeschichten von der Erweckung von Jairi Töchterlein, vom Jüngling zu Nain und vom Lazarus verlas. Während ich mich nun schon darauf gefasst machte, die abgedroschenen und gewissenlosen Phrasen über Gottes Durchbrechung der Naturgesetze und dergleichen unerbauliche Sophistik anhören zu müssen, wurde ich auf's Höchste überrascht, weil dieser Mann im einfachen wollenen Hemd, ohne eine Silbe über alle nicht in das Gebiet der Religion gehörige Streitfragen zu verlieren, die Geschichten ganz unerörtert stehen liess und aus ihnen, wie aus Parabeln, nur die tieferregende Schilderung zog, wie der Mensch in die Sünde und den Tod der Sünde in drei Stufen verfällt, was er an den Lebensaltern deutlich machte, wie aber die wiedererweckende Kraft Gottes auch den schon in stinkende Verwesung übergehenden Verbrecher noch erreichen und zum Leben der Liebe und des seligen Friedens zurückführen könnte. Mit sichtlicher Aufmerksamkeit und innerlicher Erregung folgte die Gemeinde seinen Worten, die als Frucht nicht den Stoff zu einem werthlosen theoretischen Salon-Geschwätz hinterliessen, sondern eine dem Worte der Wahrheit zukommende lebendige Kraft bildeten zur Leitung des Lebens und zur Einreihung unserer Persönlichkeit in den Dienst des Reiches Gottes. Dies Beispiel möge hier genügen; die genauere Anweisung, wie die Wundergeschichten der heiligen Schrift zur Psychagogie zu benutzen sind, gehört in die christliche Homiletik, wo noch einige andere Wege des Gebrauchs ausser dem parabolischen gezeigt werden müssen.

Ich liebe nicht das Versteckspielen, welches sowohl Kant als Hegel mit den Theologen trieben, indem sie die dogmatische Ausdrucksweise gebrauchten und doch etwas Anderes dabei im Sinne behielten. Deshalb erlaube ich mir immer an deutlichen Beispielen die Begriffe zu illustrieren, und möchte auch hier noch gern ein Beispiel ausführen. Da nämlich z. B. bei jenen Todtenerweckungen gar nichts Geschichtliches herauskommt, da weder das Mägdlein, noch der Jüngling, noch der Lazarus nachher irgend etwas leisten, was in der Geschichte ruchbar und von Einfluss geworden wäre, so haben diese Erzählungen auch nur eine allgemeine, d. h. parabolische Bedeutung und können nicht als Wunder in ächtem und strengem Sinne der Heilsgeschichte angehören. Wenn dagegen Paulus durch ein Wunder vom Verfolger zum Anhänger Jesu wird und durch seine mächtige Persönlichkeit das Christenthum durch die ganze griechische Welt trägt, so darf ein solches Wunder, auf welchem gewissermassen noch die heutige Christenheit steht, nicht als Parabel oder Illusion abgethan werden. Vielmehr liegen hier alle Elemente eines wahren und grossartigen heilsgeschichtlichen Wunders zu Tage, das sich deshalb offen besehen lassen kann. Zunächst haben wir gewisse zwar natürliche, aber für die individuelle Lage des Saulus überraschende und erstaunliche Phänomene oder Gesichte zu constatiren. Da er durch dieselben in Furcht und in eine tiefe Erschütterung des Gemüthes gerieth und dieselben perspectivisch als Zeichen und als Rede Gottes an ihn deutete, wodurch sein Leben geleitet und er aus einem Verfolger zu einem Bekenner und Apostel gemacht werden sollte, so kommt hier das ganze Wesen des Wunders in volles Licht. Dieses Wunder ist aber nicht blos für die individuelle Lebensentwickelung des Paulus ein Knotenpunkt gewesen, sondern ein Wendepunkt der Weltgeschichte, da wir ohne die Persönlichkeit und die Apostelschaft des Paulus weder die christliche Kirche, noch die ganze christliche Cultur in der Weltgeschichte besässen. Obgleich nun die von Paulus erlebten Erscheinungen und Gesichte an sich ganz mögliche und natürliche Ereignisse sind und deshalb einer mechanischen Erklärung nichts in den Weg legen, so sind sie doch nach den obigen Auseinandersetzungen für die perspectivische Auffassung als zufällige zu bezeichnen und müssen uns deshalb, soweit wir unsere Vernunft gebrauchen und jetzt den

grossen historischen Zusammenhang übersehen, als zweckmässig und beabsichtigt, als wahre Wunder, als Sprache und Verkehr Gottes mit der Menschheit erscheinen. Wir werden aber freilich nicht, wie Kinder und Pöbel, die natürlichen meteorologischen und die pathologischen Phänomene anstaunen, nämlich Blitz und Donner, Blendung, Ohrensausen, Ohnmacht u. dergl., sondern die Fügung und ihre Interpretation, worin die religiöse und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Wunders besteht. Denn wie das jungfräulich-majestätische Himmelsbild der Sixtinischen nicht in den Oelflecken besteht, die der Rafaelische Pinsel auf der Leinwand zurückliess, sondern in der enthusiastischen Phantasie des Künstlers, der das Licht, das ihn erleuchtete, auszustrahlen vermochte, und in unserer nachschaffenden Phantasie, welche die Strahlen wieder zu der Himmelserscheinung zusammenfügt: so ist auch das Buchstabenmaterial, durch welches die Gottheit spricht, ganz gewöhnlicher Art; die Deutung aber verlangte einen so grossen Mann, wie Paulus, den sich Gott auserlesen hatte, und der nun in der ganzen Weltgeschichte einzig dasteht, weil er den Sinn der Sprache Gottes vernahm, das ausströmende Licht der Heilswahrheit fasste und sie in zündenden Worten und mit kräftiger, durch die Jahrhunderte reichender Stimme auslegen und verkünden konnte.

Solche Wunderthaten Gottes, in denen sich das, was wir mit beschränktem Sinne Zufall und Fügung nennen, zu einer welthistorischen Bedeutsamkeit erhebt und eine über das individuelle Seelenleben hinausgehende, die Menschheit umfassende Regierung Gottes offenbart, muss der Homiletiker aussondern aus dem übrigen Haufen und so überhaupt eine jede Art der als Wunder bezeichneten Erzählungen der heiligen Schrift mit wahrhaft christlichem Sinne studiren, um die verschiedenen Wege ihres richtigen Gebrauches aufzufinden. Blitz, Donner, Erdbeben u. dergl. können auch einen Hund und einen Ochsen in Schrecken versetzen; für den Christen aber wird nur das als Wunder gelten, was uns das Wort Gottes in dem specifisch christlichen Sinne offenbart; denn nicht der alte heidnische Furchtgott und nicht der jüdische Rechtsgott mit seiner Rache und seinen Verheissungen thun christliche Wunder, sondern nur der Gott der Erfüllung, der Liebe, des Friedens, der Wahrheit, der Gott, der

Mensch geworden ist, die Welt überwunden hat und in der Geschichte lebendig regiert.

Epilogus. Ich schliesse diese Betrachtungen, indem ich die Resultate zusammenfasse, mit einer Warnung an die christlichen Prediger, nicht durch unaufrichtige Apologetik zum Judenthum und Heidenthum zurückzukehren; denn dem Sohne des Menschen waren die Wunder der Furchtreligion verhasst, und er forderte keine Legionen Engel zu seiner Befreiung vom Sclaventode und schalt die Juden wegen ihres Verlangens nach Zeichen und Wundern. Wenn das Christenthum gebunden wäre an die Auffassung des Paulus und seine Erwartung einer unmittelbar bevorstehenden Rückkunft Christi zur äusserlichen Aufrichtung des Messiasreiches in dieser Welt, so würden wir, da fast zwei Jahrtausende jetzt seit diesen jüdischen Illusionen vergangen sind, keinen Gebrauch mehr von solch einer Religion machen können. Das ist aber das Grosse in dieser Religion, dass sie nicht wie die mohamedanische in directen Aufzeichnungen des Meisters überliefert ist, sondern als ungeschriebener lebendiger Geist in der persönlichen Gemeinschaft da ist und wirkt, unabhängig selbst von dem ältesten Kanon, da auch die kanonischen Schriftsteller, Evangelisten und Apostel, wie Körper von verschiedener inneren Structur das von ihnen nur aufgenommene göttliche Licht zum Theil absorbiren und es in verschiedenen Brechungsexponenten durch sich durchgehen lassen, wobei ihre eigene individuelle, nationale und zeitgemässe Besonderheit mit zu Tage kommt. So ist uns hierdurch die Möglichkeit gegeben, das Christenthum nicht als eine todte und stereotype Edition zu betrachten, sondern mit historischer Kritik und liebevoller Vertiefung den ursprünglichen und für alle Zeiten gültigen Sinn divinatorisch zu erfassen und alle die im Laufe der Geschichte entstandenen bloss zeitgemässen und unreifen Auffassungen und Formulirungen als entbehrliche, vergängliche und zum Theil unwürdige Hüllen abzustreifen. Das Christkind wird ja in einer Krippe geboren, und Bauern und Hirten, Ochs und Esel stehen in seiner nächsten Umgebung, und dennoch war es der Herr der Welt. Unter Juden, die von allen ihren Vorurtheilen und nationalen Leidenschaften besessen sind, muss sich zeitlebens der Gottmensch zerren und quälen und endlich hängen lassen, und doch war er für alle Welt gekommen und

wird als König der Wahrheit in allen Völkern und Zeiten regieren. Darum verschone man uns mit den Zeichen und Wundern der Furchtreligion, die für die Juden eine grosse Bedeutung hatten, aber nicht für Christen; man trete auch nicht über auf den Standpunkt der Gegner des Christenthums, welche in den Wundern nur Durchbrechungen der modernen Naturgesetze sehen, und suche nicht in diesem von den Feinden herübergenommenen Sinne die Wunder zu verherrlichen, die doch nur nach der damaligen Naturauffassung für möglich galten und beachtenswerth waren, aber nichts für die Weltgeschichte im Ganzen und für die unermessliche Zukunft der Religion bedeuten können. Das Reich Gottes besteht nicht in solchen Wundern und Zeichen, sondern in einem umgewandelten Geiste, in Leben, Wahrheit und Kraft. Viele Wunder, welche die dem Volke angehörigen Berichterstatter der heiligen Schrift erzählen, stammen nicht aus dem Geiste Christi, sondern aus dem Munde von Unmündigen und Säuglingen, die seinen Geist nicht anders als in dieser ihnen angemessenen Form erfassen konnten. Geben wir einem Jeden, was ihm gebührt, dem darin geoffenbarten ewig wahren Geiste Gottes das Lob, das er sich aus ihrem Munde zubereitet hat, die Wundergeschichten aber der Furchtreligion, der sie gehören.

§ 2. Das Schicksal.

Zur Logik und Methode.

Da die sogenannte Schicksalsidee sich in vielen Religionen und auch in der Form der Prädestination in einigen christlichen Confessionen findet, so ist es eine Frage der Logik, ob diese Idee bei jeder dieser Religionen aus der Art schlage und deshalb wegen ihrer specifischen Differenz jedesmal besonders behandelt werden solle, oder ob sie etwa in ihrer identischen Allgemeinheit abgesehen von aller Religion vorher für sich erörtert werden könne. Nun ist nach der Dialektik, die ich zuerst in meiner Metaphysik ausführte, jeder Begriff durch seine Beziehungspunkte festzulegen, wodurch ihm ein bestimmter Ort in dem System aller Begriffe zukommt. Ich meine dies nicht in dem Sinne der Aristotelischen Topik, nach welcher die Oerter die Gemeinplätze sind, auf denen das logisch Einzelne und Particuläre sich sammelt, sondern ich will hier ohne Rücksicht auf die Kategorie der Quantität die Orts-

bestimmung in einem Coordinatensystem logisch zur Geltung bringen. Denn wie z. B. die Rectascension nur in Beziehung auf den Himmelsäquator der Declination zugeordnet ist, so kann man auch keinen Begriff genügend verstehen, bis man seine zugehörigen Coordinaten aufgefunden hat. Leider lässt sich nun nicht behaupten, dass die Schicksalsidee nach dieser Methode bisher schon von den Theologen oder den Philosophen bestimmt sei, und wir müssen daher die Frage von vorn an erörtern.

Bei den früheren Gelehrten finde ich drei Punkte zur Charakterisirung der Schicksalsidee bemerkt und hervorgehoben, erstens die Nothwendigkeit, zweitens die Vorherbestimmung aller Ereignisse, drittens die Blindheit dieser nicht von Vernunft oder Liebe geleiteten Vorherbestimmung. Allein hiermit sind blosse Charakterisirungen gegeben, d. h. consecutive und vielleicht auch eigenthümliche Merkmale; aber das Wesen des Begriffs ist dadurch ebensowenig bestimmt, als wenn man den Löwen als gelbhaarig, grossmüthig und sehr stark definiren wollte, ohne zu melden, was wir zuerst wissen müssen, dass er eine Katzenart bildet. So verlangen wir auch die Schicksalsidee zuerst an ihrem systematischen Orte durch die zugehörigen Beziehungspunkte festgelegt zu sehen.

Nun zeigt die analytische Behandlung des Schicksalsglaubens in der Menschheit sofort, dass diese Idee nicht etwa unabhängig von aller Religion als ein metaphysischer oder naturphilosophischer Begriff festgestellt und den religiösen Meinungen etwa wie das Causalitätsgesetz, oder wie der Begriff des Seins vorangeschickt werden müsste, sondern dass dieser Glaube, den man eine Idee nennt und recht gut auch eine Meinung nennen könnte, sich nur im Kreise der Religion findet und daher zur religiösen Dogmatik gehört, da von Schicksal nur die Rede ist, wenn der Mensch sein Leben in Beziehung auf sein Gottesbewusstsein betrachtet und zu dem irgendwie aufgefassten göttlichen Wesen Stellung nimmt.

Zugleich aber ist klar, das die Schicksalsidee nicht in allen Religionen vorkommt und folglich kein zur Definition der Religion gehöriger Begriff ist. Daraus aber ergiebt sich, dass diese Idee einer bestimmten Religion allein angehört; denn die Religionen wären nicht wissenschaftlich scharf unterschieden, wenn ihre Coordinationssysteme sich einander nicht ausschlössen. Wie kein

Dreieck zu den Vierecken oder Fünfecken gerechnet werden kann, so müssen auch die Religionen durch ihre zugehörigen Coordinaten als bestimmte Formen erkannt werden, wenn auch immerhin in dem einzelnen Gläubigen alle Vorstellungen und Gefühle in einander überfliessen und sich mischen können; denn diese Nichtunterscheidung des subjectiven Seelenlebens von den sich darin verwirklichenden objectiven Formen ist die Ursache, weshalb bisher in der Religionsforschung keine Klarheit und Bestimmtheit herrschte, sondern immer nur fliessende Unterschiede, gewisse hervorstechende Charaktere und durchschnittliche Züge angegeben wurden, wodurch alle reine Wissenschaft unmöglich und die Philosophie in eine mehr oder weniger geistreiche, im Ganzen aber zuchtlose Culturgeschichte verwandelt wird. Wer Wissenschaft, also feste Begriffe liebt, wird die Geometrie absondern von dem Mischmasch der empirisch gegebenen Formen und ebenso eine reine Religionsphilosophie begehren, die endlich einmal der in lauter unbestimmten Begriffen lallenden Culturgeschichte die Thüre weist.

Kritischer Excurs gegen die Hegel'sche Dialektik und den Darwinismus.

Die Einwendungen, welche hiergegen von der Hegel'schen Dialektik und von dem Darwinismus gemacht werden könnten, wird man nur mit Ironie zu erörtern haben. Denn erstens werden die Hegelianer, da sie alle Begriffe und Formen auseinander entwickeln und ineinander überführen wollen, auch wissen, welcher Negativitätstrieb in dem Dreieck steckt, so dass es sich aufhebt und zur höheren Wahrheit des Vierecks übergeht, welches durch die Diagonale ja die in ihm enthaltene und aufgehobene Natur des Dreiecks offenbart. Die Begriffe haben aber keine Beine und gehen nicht von der Stelle, an die sie gehören. Nur durch Hinzunahme neuer Beziehungspunkte kommt man zu einer bestimmt zugeordneten neuen Form; die Formen selbst aber stehen so fest wie die Zahlen, von denen auch keine in die andere überzugehen die Gewohnheit hat; denn die Welt der Wahrheit ist kein hin und her wackelnder Trunkenbold, womit Hegel, ohne die Selbstironie zu bemerken, seine Welt verglichen hat.

Die Darwinisten aber hängen sich an das Princip der Continuität, das eine unfertige Philosophie ihnen geliefert hat, und füllen, da die Erfahrung nirgends Continuität zeigt, die Lücken durch den Unverstand unendlicher Zeiträume aus. Wären

sie etwas geübt im Philosophieren, so würden sie gleich sehen, dass ein Gesetz des Sprungs ebenso nothwendig zur Continuität hinzugehört, wie das Links zum Rechts und das Unten zum Oben. Denn wenn auch eine grosse Latitude quantitativer Unterschiede in den einzelnen Lebensformen zulässig ist, so erfordert doch jede qualitative organische Neubildung einen neuen Beziehungspunkt draussen und damit zugleich eine coordinirte Abänderung in dem ganzen Lebenssystem. Wenn die Gattungen der Thiere auch gewiss auseinander entsprungen sind, so musste bei jeder neuen Form doch eine neue äussere Lebensbedingung die zugehörige organische Umformung auslösen. Wenn man erst zeigen wird, dass die Farbenempfindungen nur quantitativ abgeänderte Tonempfindungen und diese wieder Geschmacksempfindungen u. s. w. sind und die Musik im Grunde nur quantitativ von der Malerei verschieden ist, wenn erst das Denken auf gewisse quantitative Verhältnisse von Lust und Unlust zurückgeführt ist und das Gehirn auf den Herzmuskel u. s. w., dann wird man glücklich am Ende alle Qualitäten abschaffen, um bloss Quantitäten übrig zu behalten, und dann zugleich mit Lachen bemerken, dass man auch mit ihrem Gegensatze die Quantität selber verloren hat; denn ohne Unten giebt es halt kein Oben, ohne Links kein Rechts, ohne Sprung keine Continuität und ohne Qualität keine Quantität. Wer also die Wahrheit lieb hat, der wird bescheiden jedem Begriff seine zugehörige Sphäre anweisen und sich nicht lächerlich machen durch Selbstvernichtung.

Die Darwinisten haben vollkommen Recht, wenn sie eine Entwickelung aller Dinge und auch der Begriffe zu erforschen suchen, und sie haben deshalb viele neue Einsichten verbreitet und viele alte Vorurtheile zum Verschwinden gebracht.*) Gleichwohl fehlt ihnen an zwei cardinalen Punkten die rechte Auf-

*) Mir selbst ist dies sehr merklich geworden, und ich bitte um Erlaubniss, Persönliches zu erzählen. Als ich, es war etwa 1852 oder 1853, den Professor der Zoologie Blasius in Braunschweig besuchte und als bescheidener Student ihn fragte, wie er sich die Entstehung der Säugethierspecies dächte, die doch nicht von Ewigkeit vorhanden gewesen wären, da antwortete er mit Emphase, die exacte Wissenschaft kümmere sich um solche Fragen gar nicht, und es sei ungehörig und unwissenschaftlich, sie aufzuwerfen; die Naturwissenschaft hätte genug zu thun, das wirklich vorliegende Material zu erforschen und zu bestimmen, und die Arten würden durch die Zeugungsmöglichkeit nachweislich von einander abgegränzt; es sei aber nicht

fassung. Erstens haben sie keinen Begriff von dem Wesen der Zeit und tragen sich noch mit der alten Auffassung des Aristoteles, wonach die Zeit ein wirksames, veränderndes und zerstörendes Princip ist, das nach Anfang und Ende hin in's Unbegränzte sich verliert. Sie wissen nicht, dass die Zeit bloss eine Auffassungsform, eine ideelle Ordnung ist, die an den Dingen gar nichts verändert, und dass, weil keine Zeit zwischen Ursache und Wirkung verfliesst, die Welt als technisches System vollkommen fertig und abgeschlossen ist. (Vergl. hierüber meine Neue Grundlegung der Metaphysik.) Zweitens fehlt den Darwinisten die Erkenntniss desjenigen Princips, welches Platon die Ideen nannte. Wir werden zwar bei der Kritik des idealistischen Pantheismus sehen, dass Platon das Wesen der Idee noch nicht befriedigend bestimmen konnte, da er mit dem Begriff der Materie nicht in's Reine kam, die bloss theoretische Idee deshalb als Formelement und Wesen der sinnlichen, fliessenden Welt dachte und das Ich und die individuellen Wesen nicht erkannte. Gleichwohl hat Platon das unbestreitbare Verdienst, zuerst auf die Natur der Ideen aufmerksam gemacht zu haben. Um den Darwinisten gegenüber dies ideale Element geltend zu machen, wollen wir zunächst die allmähliche Entwickelung aller Begriffe in der Menschheit voraussetzen. Es gab also eine Zeit, wo man noch nicht zählen konnte; allmählich kamen die Zahlen und die Operationsformen des Rechnens auf, und bei den höchsten und letzten Stufen mathematischer Erkenntniss weiss man auch genau, wer sie aufbrachte und welche ähnliche, aber geringere Leistungen und Versuche vorhergingen. Was sollen also nun die ewig feststehenden Ideen bedeuten, wenn doch Alles fliesst und sich allmählich entwickelt? Das ist aber dennoch nicht schwer zu sagen; denn die Erkenntniss der Zweiheit war zwar früher, als

Sache der Naturforschung zu fragen, wie die Formen entstanden wären; mit solchen unnützen und nebelhaften Fragen und Hypothesen, so fügte er in etwas bitterem Spotte hinzu, möchte sich vielleicht die Naturphilosophie abgeben. Kurz, mein vordarwinistischer Darwinismus, der jedem Denkenden im Blute liegt, wurde im Namen der exacten Naturwissenschaft schroff abgewiesen. Und heutzutage! welcher Contrast! Was in aller Welt soll sich jetzt nicht entwickelt haben? Aus den Stasioten sind die Fliessenden geworden, so dass man wegen der continuirlichen Liquidationen nur mit energischem Kampf sich noch einen festen Punkt erobern kann.

der Begriff der Drei und Vier, und es konnten sich zwar die Vorstellungen grösserer Zahlen erst bilden, nachdem vorher die kleineren erkannt waren; lächerlich aber würde es doch jedem Mathematiker sein, wenn man ihm erzählen wollte, die Drei selbst sei aus der Zwei entstanden. Er weiss zu gut, dass die Zwei immer und ewig Zwei bleibt und nicht den geringsten Kitzel verspürt, sich zu verändern und zu entwickeln; er weiss ebenfalls zu gut, dass die ganze Zahlenreihe zu gleicher Zeit, d. h. unzeitlich, fertig ist, weil die Zahlen in der Natur des menschlichen Verstandes liegen, so dass an ihrem Wesen dadurch gar nichts geändert wird, ob sie von den Menschen gefunden werden oder nicht. Wie Amerika ganz ruhig dalag, auch ehe es Columbus fand und während man noch über die Möglichkeit seines Vorhandenseins disputirte, so liegen die Ideen in den allgemeinen Bedingungen des Denkens, und es ist ganz gleichgültig dabei, ob im Laufe der Zeit ein Mensch einmal dazu kommt, die zugehörigen Beziehungspunkte aufzufassen und die Idee zu finden, um einen sogenannten Begriff von der Sache zu gewinnen. Die Auffindung einer Idee ist, wie wenn ein Operateur einem angeblich Blinden durch einen kleinen Schnitt das Auge öffnet. Der Chirurg kann die Sehkraft und die innere Organisation des Auges nicht schaffen; er vermittelt nur den Gebrauch des Vorhandenen. So wird durch alles Lernen nur die Function der ewig in ihren Bedingungen vorhandenen Denkformen ausgelöst, und alles, was man von Entwickelung und Fortschritt und Culturerbschaft u. dergl. zu erzählen pflegt, ist eine blosse Fabel, ein Kindermärchen, wenn man es auf die Ideen selbst bezieht, da es nur Sinn hat, wenn man dabei an die Individuen denkt, die allmählich im Lauf der Geschichte dazu kommen, die zeitlos vorhandenen, in der Natur des Verstandes liegenden Zahlen, Figuren und Ideen aufzufinden. Diese sogenannten angeborenen Ideen mit Locke zu bestreiten, weil sie nicht von Haus aus von Kindern und Wilden erkannt würden, ist ein Zeichen derselben Verwechselung, welche die Darwinisten sich zu Schulden kommen lassen; denn es handelt sich nicht um Begriffe, welche im Bewusstsein der Erkennenden vorkommen oder nicht vorkommen, sondern um Ideen, d. h. um die allgemeinen Formen der Acte des Denkens selbst, abgesehen von ihrem empirischen Inhalt; diese Formen bilden, zu Bewusst-

sein gekommen, die immer feststehenden Begriffe, wie Sein, Denken, Zahl, Ursache, Gegenstand, Zweck, Mittel u. s. w., und es wäre lächerlich, diese Ideen auch einer Entwickelung zu unterwerfen, wobei die Zweiheit allmählich im Laufe der Jahrtausende zur Dreiheit werden müsste u. s. w. Die Geschichte der Begriffe zeigt bloss, durch welche Personen und unter welchen Bedingungen diese oder jene Idee so oder so zur Erkenntniss gekommen, nebelhaft oder falsch bestimmt und in ungenügendem Begriffe formulirt ist, bis wieder Der und Der die Fehler gesehen und theilweise verbessert oder vielleicht endgültig die Idee durch einen Begriff ausgedrückt hat. Eine solche Geschichte der Wissenschaft ist nothwendig, und sie zeigt das allmähliche Werden, Wachsen, Sichreinigen und Sichbefestigen unseres Denkens; der zu erkennende Gegenstand ist aber zeitlos fest und unterliegt keiner Veränderung und keiner Geschichte, ebensowenig wie die Naturgesetze dann erst entstehen, wenn sie von einem Forscher gefunden werden.

Wenn die neuere Naturwissenschaft das Bestreben zeigt, über die engen Gränzen, welche ihr Kant setzte, hinauszugehen und in der Natur vielmehr eine mit dem Seelenleben identische oder nah verwandte Welt nachzuweisen, so kann ich dies vom Standpunkt meiner Metaphysik aus nur anerkennen und die reichsten Aufschlüsse davon erwarten, da es mir zweifellos ist, dass die der sogenannten Natur zu Grunde liegenden Wesen, die sich uns durch die Sinneserscheinungen wie durch eine Zeichensprache kundgeben, von derselben Art wie unsere Seelen sind und dass deshalb die Psychologie die Grundlage der höheren Functionen, die sie erforscht, von den Naturforschern entlehnen muss, die wiederum die Deutung der Zeichen von dem Psychologen zu lernen haben. Allein gerade an diesem Verhältniss wird es auch einleuchtend, dass ebenso in der Natur, wie im Geiste gewisse allgemeine Formen in dem inneren Leben und in den Beziehungen der Naturwesen untereinander ein für alle mal feststehen, während die einzelnen Naturwesen sich allmählich verändern und entwickeln und zu diesen Formen hingelangen, dass sie aber zu gewissen anderen Formen, die man sich etwa einbilden möchte, überhaupt nicht gelangen können, weil dieselben nach dem Sinn und Zusammenhange des Ganzen ein für alle mal unmöglich sind, und alle Veränderungen überhaupt in den ewigen Gränzen

der gesetzlich feststehenden allgemeinen Coordinationselemente verlaufen. Der Fehler der Darwinisten besteht also darin, dass sie dieses immer feststehende Element, welches als Gesetz in der Natur und als Idee im Geiste gilt, nicht genügend beachten und in einem gewissen Entwickelungsfieber auch die Gesetze und die Ideen selbst der Veränderung und Entstehung preisgeben wollen, da sie zwischen den einzelnen Dingen, welche allmählich gewisse Formen annehmen, und den Formen oder Gesetzen selbst in ihrem Eifer nicht mehr unterscheiden können.

Anwendung auf die Schicksalsidee.

Gegen die Hegel'sche Dialektik und gegen die Darwin'sche Entwickelungstheorie muss deshalb die Philosophie geschützt werden. Die wahre Dialektik besteht in der Auffindung der Coordinationssysteme, in welchen jeder Begriff seinen festen Ort hat; denn die Welt wartet nicht darauf, durch irgend einen Zufall von der Stelle gestossen oder durch inneren Widerspruch vorwärts getrieben zu werden, um mit gutem Glück zu etwas zu kommen; nein, die Welt ist von Ewigkeit fertig und braucht nichts mehr zu werden; der Schein des Werdens stammt aus der Lebendigkeit und Realität der Wesen, die zwar ihren festen Sitz im Ganzen haben, die Ordnung des Ganzen aber perspectivisch und also immer wechselnd zur Erfahrung bringen. Doch dies gehört in die Metaphysik und soll hier nicht bewiesen werden. Unsere Sache ist hier bloss, die Formen der Religion in ihrer specifischen Reinheit zu halten, damit sie sich nicht einfallen lassen, mit der im Trüben fischenden Hegel'schen Sophistik in einander überzugehen, oder sich gar durch Darwin'sche Anpassungen allmählich zu verändern. Jede Form ist ein ewiger Typus, eine unveränderliche Idee; zu jeder neuen Form gehört aber ein neuer Beziehungspunkt, der in der vorhergehenden Form fehlte. Jede Religionsform hat daher ihr eigenes Coordinatensystem und eine bestimmte Ordnung von Beziehungspunkten. So gehört auch die Schicksalsidee als dogmatischer Begriff nur in eine einzige bestimmte Religionsform. Wo deshalb angeblich andere Religionen ebenfalls diese Idee in sich aufnehmen, hat man mit Mischformen zu thun, die in dem Seelenleben der Gläubigen sich beliebig zusammenfinden, ohne dass die Formen selbst ineinander übergingen. Man hat z. B. oft gesagt, es sei Jemand mit dem Kopfe Atheist und mit dem Herzen Christ. Dergleichen kann man sagen, aber nicht

denken; denn zum Christen gehört auch ein Kopf und zu dem Atheisten auch ein atheistisches Herz. Solchen Leuten darf man deshalb zugestehen, dass in ihrem Seelenleben ein Mischmasch von allerlei widerstreitenden Gefühlen und Gedanken vorhanden sei und dass sie also keine genügende Durchbildung besitzen; damit ist aber keine Gemeinschaft von Atheismus und Christenthum bewiesen und überhaupt kein Uebergang einer Form in die andre illustrirt.

Die Analyse der in der Menschheit verbreiteten Schicksalsidee zeigt nun sofort, dass es sich dabei immer um zukünftige Ereignisse dreht, die für den Menschen Glück oder Unglück bedeuten, also perspectivisch auf den Willen in seiner Form von Furcht und Hoffnung bezogen sind. Da diese Gefühle aber (wie oben S. 228 erinnert ist) bei dem Schicksalsglauben nur ausgelöst werden, sofern der Mensch in seiner Gesinnung eine bestimmte Stellung zu dem göttlichen Wesen einnimmt, so symbolisirt sich in ihnen eine bestimmte Art der Religion, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass demgemäss die Schicksalsidee ihren einzigen festbestimmten Ort nur in der Religion der Furcht hat, und dass alle übrigen Religionen nur insoweit auch vom Schicksal und von der Prädestination Gebrauch machen, als sie unreine Formen bilden und die Furchtreligion als ein Element in sich aufnehmen, während sie durch die ihnen eigenthümlich und wesentlich zukommenden Elemente keine Beziehung zu dieser Idee haben können. Mithin fordert die Methode, die Schicksalsidee hier bei der untersten Religion zu erörtern und bei den höheren Religionen nur allenfalls die Modificationen zu erwähnen, die durch Hinzutritt der neuen und eigenthümlichen Elemente derselben in den unreinen Religionsformen erfolgen müssen.

Erste Form der Schicksalsidee. Der Fluch.

Um das Wesen der Schicksalsidee aus dem Grunde, d. h. aus ihren natürlichen Beziehungspunkten, zu verstehen, müssen wir uns in die ersten Anfänge der Religion zurückversetzen; denn die civilisirten Verhältnisse des Menschen sind so verwickelt, dass man schwer die einfachen Coordinationselemente herausfindet. Da nun der Wilde, ebenso wie das Kind, in der Welt ausser sich nur geistige Wesen kennt, die ebenso, wie unser eigener Geist in unseren Körper, in die Naturerscheinung versteckt sind und

sich dadurch zeigen: so ist a priori einzusehen, dass in den Urzeiten von keiner abstracten Naturnothwendigkeit, von keiner Weltordnung u. dergl. späteren Ideen die Rede sein konnte. Vielmehr wird der Mensch alles, was geschieht und was demnächst geschehen wird, auf die vermutheten Absichten und Willenszustände der anderen Menschen und der Dämonen zurückführen.

Da nun der Mensch der alten Zeit und auch noch das Kind unserer Zeit von den gegenwärtigen Dingen und Ereignissen nur das beachten, was angenehm oder unangenehm ist, so kann auch das Zukünftige, soweit sie daran denken mögen, nur in der Hinsicht ihre Aufmerksamkeit erregen, als sie Glück oder Unglück, Gutes oder Böses, Vortheil oder Schaden zu erwarten haben, d. h. als ihre Furcht oder Hoffnung in's Spiel kommt; denn ein objectives Geschichtsinteresse ist auf der ersten Stufe der Cultur und Religion nicht vorhanden. Und da der Wille überhaupt nicht mit der Vergangenheit, sondern nur mit der nächsten oder der nicht zu weit entfernten Zukunft zu thun hat, so kann auch die Schicksalsidee sich nur auf die perspectivisch aufgefasste, d. h. auf unsere Furcht und Hoffnung bezogene Zukunft erstrecken. Die Atropos muss die erste Parce sein, nicht Lachesis und Klotho.

Weil aber die Furcht in der Religion den Vorrang vor der Hoffnung hat, wie oben nachgewiesen, haben wir jetzt die erforderlichen Beziehungspunkte in der Hand, um den Ursprung des Schicksals psychologisch zu construiren. Denn es kann nicht fehlen, dass der Mensch im Verkehr mit Anderen sehr bald dem Zorn, der Habsucht, Wollust u. dergl. Leidenschaften verfällt und daher, wenn sein schwächerer Gegner ihm nicht gleich widerstehen kann, von demselben eine Drohung, eine Unheilsverkündigung, eine Racheverheissung, d. h. einen Fluch anzuhören hat. Dies ist das Schicksal in der ursprünglichsten Form; denn der bedrohte Mensch wird von nun an, weil er sich an das Geschehene erinnert und sich selbst als Ursache des Leides, der Wunden, Qualen, oder des Todes des Andern weiss, bei jedem Blick in die Zukunft die Drohung seines Feindes oder die Unheilsverkündigung und den Fluch der von ihm Gekränkten nicht vergessen können, da die Furcht die Er-

innerung lebendig erhält. Endlich erfüllt sich dann einmal die Drohung und diese Erfüllung bleibt in der Erinnerung, während die vielen Fälle eitler Drohung vergessen werden. Die Erfüllung ist die Nemesis (Zutheilung), welche dem Bedrohten seinen Theil giebt, d. h. dasjenige, was ihm nach dem Fluche zukommt. So ist die ursprünglichste Schicksalsidee verständlich durch die Verknüpfung der zugehörigen Beziehungspunkte; denn die Verschuldung ist da, welche den Fluch hervorruft; die Furcht, welche die Erinnerung lebendig erhält und die Erwartung spannt; endlich die Nemesis, welche die erfüllte Rache mit der anfänglichen Schuld verknüpft.

Es ist nun wohl möglich, dass die Menschen in vielen Fällen die in der Zukunft eingetretene Rache einfach auf die sich rächende Person als Ursache zurückführten. Da aber diese Fälle doch verschwindend klein sind gegen die grosse Menge derjenigen Fälle, in welchen die Beschädigten sich selber nicht rächen können, während ihre Flüche und Unheilsanwünschungen doch durch andere Ursachen in Erfüllung gehen, so wird der Mensch die Ursache des ihn treffenden Leides, weil er es nicht auf den Fluchenden persönlich, und gewöhnlich auch nicht auf die nächsten Umstände, zurückführen kann, auf keine andere Sache so sehr beziehen, als auf den gehörten Fluch selbst, weil ihm dieser wegen der Furcht in der Erinnerung fest eingeschrieben ist und diese Erinnerung sofort in's Bewusstsein tritt, sobald die Unheilsanwünschung zur Erfüllung kommt. Mithin muss der Fluch nun zu einem lebendigen und personenartigen Wesen werden, und was uns jetzt als eine seltsame Abstraction und Allegorie erscheint, das ist vielmehr nach richtiger Psychologie der natürlichste Vorgang; denn der Fluch lebt ja in der Erinnerung, und da er wirkliches Unheil hervorzubringen scheint, so ist nichts natürlicher, als dass der Mensch ihn nach Aussen in die wirkliche Welt als eine geheimnissvolle, geistige, von Entsetzen umgebene Macht projicirt. Dieser Thatsache begegnen wir überall in den Religionen, bei den Germanen, den Indern, den Juden, den Griechen und Römern, und diese Idee war so stark, dass man selbst durch die ganze Zeit des gebildeten klassischen Alterthums die höchste Angst vor einem Fluche und vor jedem unheilvollen Worte empfand. Ja wir lassen noch jetzt im Katechismus die Kinder lernen, dass des Vaters Segen

den Kindern Häuser baut, aber der Fluch der Mutter sie niederreisst.

Wie der Polytheismus nun den Anfang der Theologie zu bilden scheint, so sind wohl auch die Flüche ursprünglich in der Vielheit gedacht worden; denn es gehört eine gebildetere Denkthätigkeit dazu, um diese vielen und einzelnen Aussprüche, mit denen man in der Wirklichkeit zu thun hat und die sich in die Erinnerung eingraben, auf die Einheit einer Idee zurückzuführen. Es könnte daher als zweifellos gelten, dass die im Singular gebrauchte Idee der Parce, der Erinnys, der Nemesis eine spätere Schöpfung wäre, und dass vielmehr der Plural die Nornen, die Parcen, die Mören, die Erinnyen, die Flüche (ἀραί), die Keren u. s. w. die ältere Vorstellung bildeten. Denn die Flüche hatten ja immer einen bestimmten einzelnen Vorstellungsinhalt vom Unglück, wie Todesarten, die man anwünschte, Seuchen, Gift, Misswachs u. s. w. Diese Vorstellungen konnten von den Aussprüchen nicht getrennt werden, weil sie deren Inhalt bildeten, und so scheint die Mehrzahl für die Flüche das Natürlichste und Erste zu sein. Man darf aber, wie schon oben erinnert, keinen grossen Werth auf die Frage legen, ob die polytheistische Phantasie den Anfang des religiösen Bewusstseins gebildet habe. Denn der einfache Mann schiebt überall das Gleichartige in die Einheit der Auffassung und Bezeichnung zusammen, da es ja nicht auf das einzelne Object ankommt, sondern auf das Bewusstsein des von uns vollzogenen Auffassungsactes, der in seiner Form und in seinen Beziehungspunkten einheitlich ist. Darum sagt das Volk bei uns, „der Franzose“ fiel in's Land, „der Russe“ will Konstantinopel, und Virgil sagt: „Römer“, denke daran, die Völker zu beherrschen u. s. w. So werden auch die in einer Vielheit wahrgenommenen Thiere durch den Singular eines Appellativs bezeichnet, und mithin ist es nicht wohl festzustellen, ob nicht sofort auch die Mehrheit der Flüche wegen der Gleichartigkeit der Beziehungspunkte und der zugehörigen Stimmung als Einheit der Vorstellungsweise zu Bewusstsein gekommen ist.

Drei Ursachen des Glaubens an die Macht der Flüche.

Es ist eine interessante Frage, wie es zugegangen sei, dass man so fest an die Macht und das Eintreffen der Flüche glaubte. Ich finde drei Gründe hierfür.

Erstens ist bei allen Wilden und Kindern der Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung nicht beträchtlich. Was einem angewünscht wurde, das stellte man sich leibhaftig vor, erschrak darüber und hatte es überhaupt gewissermassen an sich und bei sich, weil es im Bewusstsein lebte und auch von Andern gehört und gewusst war, wodurch es schon eine äusserlich vorhandene Macht wurde. Um sich dies ganz deutlich zu machen, was der modernen Sinnesart nicht so leicht gelingt, muss man an die in unserer Gesellschaft noch so bedeutsamen Wortinjurien denken. Wenn selbst in unserem neunzehnten Jahrhundert ein Mensch einen anderen schimpft, so hat er Prügel zu erwarten. Warum? Die unwahre Auffassung eines Anderen könnte demjenigen doch ganz gleichgültig sein, der zu wissen glaubt, wie die Sache sich verhält. Ausserdem würden Prügel die Sache ja nicht ändern, wenn der Beleidiger die Wahrheit gesagt hätte. Sagt Jemand: „Du schielst, Du hinkst, Du hast einen Wasserkopf" u. dergl., so sollte man denken, dass durch solche Unwahrheiten ein Gesunder gar nicht berührt werden könnte. Aber es verhält sich anders; denn kein Mensch bleibt dabei ganz gleichgültig; vielmehr ist bei Kindern und Ungebildeten der Uebergang zu Thätlichkeiten der nächste Erfolg. Wie ist das zu erklären?

1. Verwechselung von Vorstellung und Wahrnehmung.

Es ist eine Täuschung, wenn man glaubt, bei den Ehrenhändeln und Duellen verhalte es sich anders. Der an seiner Ehre Gekränkte versucht, wie die Rittergeschichten zeigen, möge er mit dem Beleidiger allein im Walde sein oder sich in Gesellschaft befinden, durch einen Waffengang die Beschmutzung mit Blut abzuwaschen. Ist er denn aber wirklich beschmutzt? Wozu braucht er vor der Herstellung der Ehre an einem tiefen Schmerze zu leiden und sich zu schämen vor den Augen anderer Menschen? Er ist ja ganz unverändert geblieben, ebenso wie eine Tanne nicht zur Birke wird, wenn Jemand sie auch hundert mal so nennen wollte.

Man sieht hieraus, dass die Worte wegen ihres Inhalts, den man sich zu Herzen nimmt, eine reale Macht ausüben. Wahrgenommene Wirklichkeit und blosse Vorstellung oder Einbildung werden nicht recht unterschieden, und die gleich gesinnte Gesellschaft, die auf derselben Stufe des Bewusstseins steht, unterstützt und trägt diese Macht. Es ist aber ganz unhistorisch und

unpsychologisch, wenn man seit Aristoteles in abstractem Räsonnement bloss die Rücksicht auf die gesellschaftliche Meinung der Ehre zu Grunde legt; denn erst muss in dem eigenen Bewusstsein die Sache gelten; hernach beachtet man auch, dass die Anderen in demselben Sinne gestimmt sind, und fühlt dadurch in sich selbst die Sache um desto nachdrücklicher. Interessant ist es deshalb, dass die Kinder in dem Alter, wo sie für gesellschaftliche Ehre noch nicht empfänglich sind, nicht nur alles, was sie hören, glauben, sondern auch durch das, was über sie gesagt wird, wie durch etwas Schreckliches in Aufregung gerathen. Mithin wirkt der Inhalt des Gedachten, als wäre es ein wirkliches Ereigniss. Daher muss die Thatsache, dass man den Schimpfenden schlägt, nicht auf die verletzte gesellschaftliche Ehre zurückgeführt werden, sondern auf den Glauben, beschädigt zu sein; weshalb man den Beleidiger zwingen will, seine Incantation zurück zu nehmen. Hielte man die Worte für Luft und den Inhalt der Worte für blosse Gedanken, so würde man nicht in Aufregung gerathen. Das von dem Beleidiger Gedachte wird aber auch von dem Beleidigten gedacht und wegen der Anschaulichkeit der Vorstellung sofort wie etwas Wirkliches empfunden; also ist man geschädigt und beschmutzt und versinkt entweder in Traurigkeit und Angst, oder man rafft sich auf, die Verzauberung durch Schläge zu entfernen, indem der Beleidiger nun alles durch eine Recantation wieder wegsingen muss. Ich habe diesen psychologischen Hergang am Deutlichsten in der Kalewala (B. III. v. 285 ff.) erhalten gefunden, wo der Lappenjüngling Joukahainen durch den alten finnischen Zaubersprecher Wäinämöinen mitsammt seinem Schlitten verzaubert wird, indem der Alte Wagen, Pferde, Mütze und Mann durch lauter Vergleichungen in Zweige, Stroh, Wolken und Sumpf verwandelt und erst für kräftiges Lösgeld den Unglücklichen wieder durch eine Recantation befreit. Der ganze Zauber bestand aber offenbar nur in den Worten, deren ideeller Inhalt das Bewusstsein des jungen Lappen in eine Erstarrung versetzte. Weil man diesen psychologischen Process nicht beachtete, konnte man auch bisher, soviel ich sehe, bei dem Duell die Ehrenrettung durch Kampf und Sieg nicht begreifen; denn es ist ja freilich unsinnig, dass der Sieger in seiner Ehre wiederhergestellt werden soll durch irgendwelche Wunden, die sein Gegner erhält. Bezöge sich

daher, wie man meint, die Ehrverletzung nur auf das Urtheil der Gesellschaft, so könnte auch nur ein Ehrengericht etwas helfen. Wenn die gesellschaftliche Ehre aber, wie ich hier zeige, schon eine spätere Entwickelungsstufe ausdrückt, so ist es nothwendig und natürlich, dass sie die Rudimente der früheren Entwickelung in sich behält, die nun unverständlich geworden sind. Diese Rudimente im Ehrenhandel bildet die Vorstellung der Ehrverletzung durch Incantation, und diese wird natürlicher Weise am schnellsten durch Prügel beseitigt, wenn man dadurch die Recantation, d. h. die Herstellung seiner persönlichen Integrität erreichen kann. Die Ehrenerklärung ist deshalb aus der Recantation entsprungen, wodurch die Verzauberung weggesungen wird. Und alle diese Vorgänge werden durch die Psychologie begreiflich, welche es zu erklären hat, wie das bloss Vorgestellte ebenso stark auf das Gefühl wirken kann, wie etwas mit den Sinnen Wahrgenommenes, weil bei einfachen Menschen eine Verwechselung beider Elemente, des Sinnlichen und des Eingebildeten, wie im Theater, ganz natürlich ist. Darum lassen sich noch heute Viele auch sofort z. B. eine ihnen gut schmeckende Speise verleiden und zum Ekel verkehren, wenn man etwas darüber sagt, etwa dass Würmer darin seien, oder dass die Wurst so und so bereitet werde u. s. w. Der in dieser Weise Verzaubernde ist aber auch nicht immer vor Prügeln sicher.

Diese Analogien werden das Verständniss für den Glauben der Menschen an die Macht der Flüche dem modernen Bewusstsein näher bringen; denn man sieht daraus, dass der Fluch sich in gewisser Weise sofort erfüllt durch die Belastung der Seele des Verfluchten.

2. Wahrscheinlichkeit des Eintreffens.

Der zweite Grund liegt darin, dass dem Fluch doch immer wirkliche Beschaffenheiten des Verfluchten zum Anlass dienen. Dieser wird grausam, treulos, neidisch, roh, wüthend und überhaupt leidenschaftlich sein und mithin im Verkehr mit seines Gleichen und der Welt tausend Gelegenheiten bieten, bei denen das ihm Angewünschte in Erfüllung gehen kann, so dass des Fluches Eintreffen recht wahrscheinlich ist.

3. Die Sicherheit des Todes.

Der dritte Grund scheint mir aus der Auffassung von Leben und Tod hervorzugehen. Das Leben ist

nämlich dem Lebenden immer gewiss; der Tod aber ist etwas Unnatürliches und Räthselhaftes, das eigentlich nur durch ein Verbrechen oder eine Schuld eintritt. Reissende Thiere, giftige Schlangen, böse Menschen, oder Blitz und Fluth und andere Unfälle führen den Tod herbei; dass er aber nichts als ein natürlicher Process der Functionen und Reibungswiderstände des physiologischen Lebens wäre, das kann dem Wilden und dem Kinde nicht einleuchten. Da nun in der ältesten Religion auch alle Naturursachen belebt und persönlich gedacht wurden, so begreift man leicht, dass der Tod immer auf menschliche oder dämonische Gewalten zurückgeführt werden musste, und dass man für deren böse Gesinnung nur eine Schuld des Menschen voraussetzen konnte. So wird ja auch z. B. in der Genesis der Tod an eine Schuld und an einen Fluch angeknüpft. Da nun Verschuldungen einerseits und Zorn und Furcht andererseits in der ältesten menschlichen Gesellschaft immerfort vorkommen mussten, so konnte sich auch der Glaube an die Macht und Erfüllung des Fluches sicher befestigen, weil kein Mensch in der That dem Tode und mithin der Erfüllung eines Fluches entrann. Die Keren ereilten Jeden.

Segen.

Die älteste Form, in welcher die Schicksalsidee auftrat, waren also die Flüche. Da diesen der mächtigste Affect, die Furcht, entspricht, so konnte die Hoffnung mit dem ihr zugeordneten Segen nicht zu gleicher Bedeutung gelangen. Was der Segen aufbaut, wird vom Fluch niedergerissen; der Fluch ist das mächtigere Element. Es ist aber immerhin a priori vorauszusetzen und wird auch durch die Thatsachen überall belegt, dass der Segen und die Segenssprüche ebenfalls als dämonische Mächte, jedoch als solche, die Schutz verleihen und Glück bringen, betrachtet wurden. Man sieht dies z. B. sehr deutlich an dem vor Betrug nicht zurückscheuenden Eifer, mit dem sich Jacob um den Segen des Alten bemüht. Dementsprechend wurden denn auch die blossen Gebärden des Segens von magischer Bedeutung, und es hat sich aus dieser alten Zeit auch noch heute das Einsegnen der Kinder, der Hostie und selbst das Gratuliren erhalten. Denn dieses Glückanwünschen sollte vor Schaden bewahren, weitere Wohlfahrt bringen und überhaupt als eine gewisse Schicksalsmacht das Leben leiten. Die Gratulationen bieten negativ ein Zeugniss dafür, dass kein Neid entsprungen und also die häufigste Ursache zukünftigen Unglücks

beseitigt ist; positiv aber versichern sie Wohlwollen und also Hülfe in der Noth. Daher ist auch die Wünschelruthe und der Caduceus des Hermes u. dergl. in die Menschheit gekommen, da irgendwelche Gebärden und irgendwelche Werkzeuge zur Darreichung erwünschter Dinge gebraucht werden mussten, die dann in abgekürzter Zeichensprache zu Symbolen oder in abgekürztem Gedankengang zu Segensworten übergingen.

Der Fluch und der Ursprung der Religion.

Man könnte sich leicht einbilden, als ob Fluch und Segen nur eine ganz vereinzelte Erscheinung im Leben des Menschen wäre und nicht für das Bewusstsein zu einer allgemeinen, das Leben regierenden Macht erhoben und zur Religionssache gemacht werden dürfte. Allein nach der psychologischen Analyse, die wir an der Furcht vor dem Fluche übten, zeigt sich doch sofort, dass mit Fluch und Segen erst überhaupt die Sinnenwelt, die dem Thier und dem thierischen Menschen die einzige ist, übersprungen und in eine höhere, von dem Gefühl und der Phantasie eröffnete, der Weg bereitet wird. Durch Fluch und Segen wird die Zukunft an die Vergangenheit geknüpft und mithin das Land der Vernunft, wenn auch anfangs noch tastend und blind, betreten. Der Mensch erhebt sich über die blosse Gegenwart durch Erinnerung, indem er, von Furcht und Hoffnung geleitet, in Gedanken sein Schicksal erzeugt. Während der Urmensch thierisch in die beständige Sorge für Nahrung und in die brutale Befriedigung augenblicklicher Leidenschaft versunken ist, wie sollte sich da anders Religion erheben, als durch Wachrufen von Erinnerungen, in denen die Flüche und später dann auch Segenssprüche laut wurden? Diese geistigen Mächte, die in den Gedanken und Gefühlen des Menschen lebten, projicirte er aus sich heraus, und so vermischten sich die Fluchgötter mit den dunklen Gewalten, die er sonst noch fürchtete. Die Psychologie muss hier die Wiege der Religion finden. Da aber bei allen dogmatischen Formen dieser untersten Stufe des Lebens die Furcht massgebend ist, welche immer über die Zukunft, also über das Schicksal brütet, so kann auch die Verschmelzung der Fluchidee mit der sonstigen Theologie der Furchtreligion nicht als schwierig betrachtet werden. Ich sage „Verschmelzung", weil es sich hier nur um psychischen Mechanismus und nicht um logische Begriffe handelt.

Um diese psychologische Analyse historisch zu confirmiren, will ich zu den oben beigebrachten Erinnerungen nur noch ein paar Belege für die Verschmelzung der theologischen Vorstellungen hinzufügen und zwar aus der bekannten hebräischen Religion. So wird gleich im dritten Capitel der Genesis die Bestrafung der Schlange und der Menschen von Gott nicht anders, als durch einen Fluch vollzogen: „weil Du solches gethan, seiest Du verflucht vor allem Vieh, auf Deinem Bauche sollst Du gehen“ u. s. w. „Verflucht sei der Acker um Deinetwillen! mit Kummer sollst Du Dich darauf nähren Dein Leben lang“. Ebenso im vierten Capitel über Kain: „Was hast Du gethan? Die Stimme Deines Bruders Bluts schreiet zu mir von der Erde. Und nun verflucht seiest Du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgethan und Deines Bruders Blut von Deinen Händen empfangen.“ So mag man die mythischen Ueberbleibsel weiter verfolgen bis in die historischen Zeiten hinein, ja bis zur Verfluchung des Feigenbaumes im neuen Testamente und bis zu solchen auch uns geläufigen Sentenzen, wie z. B. „an Gottes Segen ist alles gelegen“ u. s. w. — überall wird man finden, dass das Gottesbewusstsein sich derartig mit der untersten Schicksalsidee, die in Vorstellung von Flüchen und Segenssprüchen besteht, verschmolzen hat, dass die Wirksamkeit des Gottes an ihre Vermittelung gewissermassen gebunden ist, oder dass die Macht des Gottes überhaupt in seinem Fluch und Segen besteht.

Es wäre eine thörichte Empfindlichkeit, wenn man sich dieser Rudimente der Urzeit schämen und sie durch sophistischen Plunder beschönigen wollte, als wenn nämlich das Segnen und Fluchen in der höheren Religion nur eine Ausdrucksweise sei, wie sie die Sprache nun einmal zur Benutzung darbiete; denn darum gerade handelt es sich, dass die sonst so reiche Sprache nur diese Ausdrucksweise bewilligt, und dass man also durch die Natur der Sache und die geschichtliche Entwickelung gezwungen ist, die uralten Religionsvorstellungen, wenn auch nur in rudimentärer Form, beizubehalten und sie sich gefallen zu lassen.

Zweite Form der Schicksalsidee.

Eine neue Form, sei es im physischen, sei es im geistigen Gebiete, kann sich immer nur durch Hinzunahme eines neuen Beziehungspunktes bilden, nach welchem eine andere Coordination erfolgt. Da nun die

historisch gegebenen Schicksalsvorstellungen durch die archaische Fluchidee nicht erschöpft werden, so kommt es darauf an, den neuen Beziehungspunkt herauszufinden, der die zweite Form der Schicksalsvorstellung nach sich zieht.

Der neue Beziehungspunkt.

Wir werden uns aber nicht auf rathloses Suchen legen, sondern nach einer Methode den gesuchten Punkt citiren und zum Erscheinen zwingen. Da die Flüche nämlich in das rein individuelle Leben verwoben sind und eine bloss perspectivische Auffassung des Geschehens aller Dinge voraussetzen, so muss der nächste Beziehungspunkt in der objectiven Auffassung der Wirklichkeit liegen, weil die fortschreitende Welterfahrung des Menschen nothwendig immer mehr Beachtung des Lebens und der Schicksale Anderer mit sich bringt und also allmählich ein von unserem persönlichen Interesse unabhängiges Weltbild erzeugt. Es dreht sich zwar nicht sofort um exacte Naturforschung und kritische Weltgeschichte, welche überhaupt niemals als lebendige Kräfte eines Volkes, sondern immer als die Prärogative einer Minderzahl von Begabteren auftreten; vielmehr handelt es sich überhaupt nur um die Befreiung aus der tiefen Knechtschaft der blos perspectivischen und selbstsüchtigen Auffassung und Gesinnung. Eine solche Emancipation des armen Naturmenschen wird aber allmählich durch die Erweiterung seines Interesses auf seine Familie und die Gesellschaft herbeigeführt, sobald die Nothdurft des Lebens leichter zu befriedigen ist, und der beständige Kampf um das nackte Dasein durch die Theilung der Arbeit und durch andere glückliche Folgen der Geselligkeit aufhören kann, und mit einer verhältnissmässigen Musse auch das Auge für die uninteressirte Beachtung der Wirklichkeit geöffnet wird.

Nachdem wir nun psychologisch das Gebiet bestimmt haben, auf welchem der neue Beziehungspunkt zu suchen ist, so kann es nicht fehlen, dass er uns von selbst entgegenkommt; denn die objective Beachtung des wirklichen Geschehens zeigt überall die causa efficiens, die mechanische Verkettung der Dinge. Es entsteht der Begriff der Zeit, und der Mensch vergleicht das Vergangene, das er in Erinnerung behielt, mit dem Gegenwärtigen, das ihm die Sinne darbieten, und mit dem Zukünftigen, über welches er nach Analogien seine Vermuthungen hat. Da das Zukünftige in kurzer Zeit auch vergeht und zur Erinnerung wird,

so kann der aufmerksame Mensch bald eine gewisse Ordnung der Dinge erkennen, in welcher alles Geschehene zusammenhängt, so dass der Kluge für jede Lebenslage immer frühere Beispiele in Erinnerung hat, wie dies besonders anschaulich die Hitopadesa zeigt.

Die neue Coordination.

Wenn wir diesen neuen Beziehungspunkt mit dem früheren, der unser persönliches Interesse vor Augen stellt, verknüpfen, so muss sich eine neue Idee bilden. Durch unser Interesse ist nämlich der Lauf der Dinge anders zu bestimmen, als die Erfahrung ihn vermuthen lässt. Der leidenschaftliche Mensch wirft sich deshalb mit äusserster Energie in den Kampf mit den Dingen, um sie nach seinem Willen zu gestalten. Gleichwohl erreicht er sehr oft das Gewollte nicht. Die Erfahreneren kommen deshalb zu der Einsicht, dass der Wille des Menschen, seine Wuth, seine Wollust, sein Ehrgeiz, sein Hass, seine Hab- und Herrschsucht selbst zu den wirkenden Ursachen alles Geschehens gehören und von dem einzelnen Menschen unabhängig sind. Da wir nun eine religiöse Weltanschauung vorauszusetzen haben, so ist es natürlich, dass der Gläubige nicht materialistisch und positivistisch bloss die Erscheinungen betrachtet, sondern überall die göttliche Einwirkung hinzudenkt. Also wird Paris von der dämonischen Macht der Aphrodite zur Entführung der Helena verleitet, Ajax wird von einem Dämon zur Raserei gebracht und so wird überhaupt der Wille und die Handlung des Menschen immer auf einen Gott oder einen Dämon zurückgeführt, wie dies Platon, der den Standpunkt theilte, so wunderbar anschaulich darstellte, indem er die Menschen mit Drahtpuppen verglich, welche von den Göttern bald an erzenen, bald an silbernen Drähten gezogen werden, nämlich bald durch gemeinere, bald durch edlere Leidenschaften und Gefühle.

Indem nun der sogenannte freie Wille nicht mehr gegen die Ordnung der Dinge auftreten kann, sondern selbst nur ein Glied in der allgemeinen Ordnung des Ganzen ist, so muss der Mensch die Vorstellung gewinnen, dass von den dunklen Mächten über ihn verfügt werde, und dies ist die religiöse Idee des Schicksals.

Bei den Hebräern ist diese Idee nicht so deutlich nachweisbar, obwohl ihr Gott den Menschen auch bald dies, bald jenes in's Herz giebt, sie verstockt, mit Blindheit des Geistes

schlägt, sie mit Feigheit oder Uebermuth erfüllt u. s. w., damit ihr Wille in diejenige Ordnung des Geschehens sich füge, die er beschlossen hat. Dennoch wird überall auch noch die ältere Form der Schicksalsidee eingemischt, da die Flüche über viele Geschlechter Verderben bringen und der Segen einige Gottgeliebte zu besonderem Wohlsein bringt oder rettet. Ebenso wird die zweite Form des Schicksals bei den Hebräern durch moralische Elemente verunreinigt, die schon der höheren Rechtsreligion angehören und das Schicksal dem Maasstabe der Sünde und des Gesetzes unterwerfen. Dagegen findet sich die hier definirte zweite Form der Schicksalsidee in grösserer Reinheit bei den Indern, in deren Sagen die wunderbarsten Zufälle schliesslich doch das herbeiführen, was durch irgend eine Vorhersagung bekannt war, aber von den Betheiligten mit der grössten Energie des Willens und mit Ehrlichkeit oder Schlauheit vermieden werden sollte. Ebenso zeigen die sogenannten arabischen Märchen durchaus diese religiöse Auffassung des Schicksals, wobei nur selten eine geringe Verunreinigung der Idee durch moralische Auslegung vorkommt, in den meisten Fällen aber die blosse, von Dämonen geleitete, ein für allemal feststehende Verkettung der Dinge den Menschen mit seinem Willen nur zu einem Gliede der Kette macht und über ihn völlig ohne absehbare Zwecke verfügt. Auch bei den Hellenen ist diese Schicksalsidee in grosser Reinheit anzutreffen; ich erinnere nur kurz an den Mann mit einem Schuh, als einzige Rettung von der Sphinx, an das brennende Holzscheit Meleager's, an Philoktet's Pfeile, die über Troja entscheiden, u. s. w. In späterer historischen Zeit blieb dieselbe religiöse Auffassung stehen, wie am deutlichsten Herodot an den Tag legt; aber auch die grossen Tragiker huldigen im Ganzen dieser Idee, obwohl sie, von der Philosophie gebildet, durch ethische Auslegungen die archaische Form verunreinigen, ohne eine höhere Religion finden zu können. Dass die Edda von derselben Stufe des religiösen Bewusstseins Kunde giebt, braucht nicht bewiesen zu werden; wer erinnert sich nicht an den blinden Schützen und sein harmloses Geschoss, das allein den Tod Baldur's verursachen kann.

Religiöser Charakter dieser Schicksalsidee.

Unser Interesse ist aber nicht, ansprechendes Material zu sammeln und den Leser zu den verschiedenen Völkern zu führen, um ihn dort in das

Dickicht der seltsamen Schicksalsvorstellungen hineinschauen zu lassen, sondern diese lobenswerthe Aufgabe und Leistung setzen wir voraus, um dann über das Geschaute zu philosophiren. Es fragt sich also, wiefern die Schicksalsidee nicht bloss eine historische oder naturphilosophische Auffassung sei, sondern einen religiösen Charakter habe; denn wenn der Mensch bloss theoretisch überzeugt wäre, dass Alles in der Welt nothwendig, vorherbestimmt und ohne leitenden Zweck geordnet sei, so läge darin ebensowenig eine religiöse Auffassung, wie wenn er über die arithmetischen Reihen, über die endlichen, die unendlichen, die periodischen u. s. w. eine Einsicht gewonnen hätte. Das Religiöse liegt in der Stellung unserer Persönlichkeit zu dem göttlichen Wesen. Es darf also das Schicksal nicht als eine Abstraction, als eine allgemeine Charakterisirung des Weltlaufs betrachtet werden, sondern ein Gläubiger muss dem Schicksal als einem metaphysischen Wesen gegenüber in seinen Gedanken, seinen Gefühlen und Handlungen Stellung nehmen. Es ist freilich nicht nothwendig, dass das Schicksal von dem Gläubigen als eine Persönlichkeit aufgefasst werde, aber es muss zunächst mit den sonst schon geglaubten Göttern in einen wenn auch dunklen Zusammenhang treten, in der Art, dass der Gläubige die ihm bevorstehende und dann ihn erreichende Zukunft auf eine Veranstaltung und Fügung der göttlichen Wesen zurückführt, wie er selbst bei dem Fallen der Loose und der Würfel auf eine göttliche Lenkung hinblickt. Es ist aber wahrscheinlich, dass viele Menschen nicht die erforderliche religiöse Phantasie haben, um alles Geschehene immer gleich an die unsichtbaren Götter, deren Stimmung, Gunst und Ungunst sie zu kennen glauben, mit Zuversicht anzuknüpfen; da man vielmehr die Tragweite des Geschehenen in Bezug auf zukünftiges Glück und Unglück nicht leicht durchschauen und es auch in sehr vielen Fällen nicht wohl auf den specifischen Vorstellungskreis der besonderen Götter deuten kann, so fehlt für die Phantasie auch die Möglichkeit, einen Beziehungsgrund zu entdecken, und sie kommt daher nicht in Gang. Also bleibt nur eine allgemeine Beziehung auf die unsichtbaren und in ihrem Vorhaben unerforschlichen Mächte übrig. Da somit das Persönliche, welches nur durch bestimmte Willenszustände vorstellbar wird, mehr und mehr wegfällt: so bleibt nur die Idee eines gewissermassen unpersönlichen göttlichen

Princips, das man nicht definiren und nicht aus Gründen erklären kann, im Bewusstsein zurück. Und dies ist die εἱμαρμένη, das Fatum, das Schicksal. Die Etymologie verräth jedesmal einen bestimmten Gedankengang. So deutet die εἱμαρμένη auf die Theile hin, die einem Jeden von dem in der Welt ausgespielten Wohl oder Wehe „zu Theil werden", oder wie beim Würfelspielen und bei den Loosen „zufallen". Daher stimmt der griechische Ausdruck so ziemlich mit dem deutschen „Zufall". Das Wort „Schicksal" bedeutet wohl nicht das Geschickte oder Gesendete, sondern vielmehr „was sich schickt", d. h. was sich zusammenfügt, und ist also der „Fügung" verwandt. Das Fatum aber erinnert bei dem Eintreten der Wirklichkeit an die früheren Aussprüche der prophetischen Spinnerinnen, welche die schon damals fest beschlossene Zukunft voraussagten.

Blicken wir also, um den religiösen Charakter der zweiten Schicksalsform zu bestimmen, auf die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Gläubigen hin, so geht in allmählichem Fortschritte die Beachtung der Zukunft in ihrem Zusammenhange mit der Vergangenheit von der Fluchidee weiter zu einer immer unbestimmteren Anknüpfung an die Götter in der Art, dass zuerst die einzelnen Götter das Schicksal herbeiführen, nachher nur der höchste Gott, etwa Zeus, über das allgemeine Geschehen in der Welt verfügt, bis auch dieser selbst von der Phantasie nicht mehr recht in Zusammenhang mit der Weltgeschichte gebracht werden kann, und das Schicksal sich über ihn und über die ganze Götterwelt erhebt, wie es z. B. in der Prometheussage den Zeus ängstigt und wie es offenkundig und mit furchtbarer Grösse in der Edda die germanischen Götter zum Untergange treibt.

Diese psychologische Entwickelung des religiösen Bewusstseins kann aber a priori construirt werden, da wir die speculativen Beziehungspunkte in der Hand haben, um die Coordinationen festzustellen. Denn sobald der perspectivische Standpunkt, der bei der Fluchidee Beziehungsgrund war, wegfällt und die objective Beachtung der Welterscheinungen an die Stelle tritt, so müssen die Beziehungen auf die perspectivisch bestimmten Götter nothwendig verschwinden und zwar in strenger Proportion zunehmend mit der wachsenden Objectivität der Auffassung. Die Schicksalsidee in dieser zweiten Form gehört aber noch der Religion der Furcht an, erstens weil und sofern der Gläubige das Schicksal

noch als ein dunkles einheitliches göttliches Wesen ansieht, welches Handlungen ausübt und einen wenn auch unerforschlichen Willen hat, und zweitens, weil und sofern der Gläubige diesem geheimnissvollen Wesen gegenüber in Bezug auf die zur Sphäre der Furcht und Hoffnung gehörigen Güter und Uebel eine gewisse Gesinnung hat, die Ergebenheit oder Resignation, je nachdem auch göttlicher Schauder oder allgemeine Gottesfurcht genannt werden kann.

Rolle der Priester.

Nachdem wir den dogmatischen Inhalt der Schicksalsidee und die zugehörigen ethischen Gefühle betrachtet, bleibt die Function des Cultus zu untersuchen, bei welchem sich nothwendig die Erhebung der Schicksalsidee deutlich abspiegeln muss, da die Priester immer die Aufgabe vertreten, welche zwar jedem Gläubigen zukommt, aber doch nur von den höher Begabten wirklich erfüllt werden kann.

Nun ist sofort klar, dass in den Flüchen und Segenssprüchen, also in den ältesten Schicksalsmächten, zwei Elemente stecken, erstens die Intelligenz, da es sich um die nur durch eine gewisse Vernunft und Besonnenheit zu erkennende oder zu bestimmende Zukunft handelt, und zweitens das Gefühl, da der Grund, um fluchend oder segnend über die Zukunft etwas auszusagen, in einer Erregung des Gemüthes liegt. Mithin müssen sich die Priester, welche überhaupt in Schicksalsfragen Ansehen erhalten sollen, durch Intelligenz und feines und starkes Gefühl auszeichnen.

Es ist nun gewiss merkwürdig, dass für dieses Amt in den ältesten Zeiten besonders die Frauen hervortraten. Ich erinnere an die Pythia und die Sibyllen, ferner an die Feen und Parcen und Nornen und Walkyrien und an die Aurinia und Veleda im alten Germanien, ebenso wie an die bösen Zauberinnen und Hexen des Mittelalters. Der Grund liegt wohl darin, dass die Männer in der ältesten Zeit weniger Musse zum Nachsinnen hatten, sondern im Kampfe um's Dasein mit Kraft und Leidenschaft ringen mussten, während das Weib an den Webstuhl gebannt war und das Schicksal der Männer zu tragen hatte. Die Spinnerinnen bildeten also das Echo des grossen Lebens draussen, und alle Freude und besonders alles Leid klang in ihnen wieder. Da sie nun die Männer, welche zum Streit auszogen, am genauesten kannten, so wussten sie auch um ihre Stimmung, die

in der Regel schon über den Ausgang des Kampfes entscheidet; denn wer sich schwach fühlt, wer zweifelt, fürchtet oder unbesonnen prahlt, der ist schon halb besiegt. Es ist darum natürlich, dass tausend kleine Zeichen der äusseren Umstände und der Natur des Menschen das Gemüth der Frau in Erregung setzten und in ihrem Geiste Ahnungen und Gesichte des Zukünftigen aufsteigen liessen. Da nun ihre Aussprüche (fata von fari) häufig, je begabter die Frauen waren, in Erfüllung gingen, so musste die Spindel zu Ehren kommen, und es ist daher ganz in der Ordnung, dass Clotho, Lachesis und Atropos und auch die Nornen spinnen; denn es ist willkürlich und oberflächlich, dass man in dieser Spinnerei des Schicksals nur einen zufälligen Vergleich der Dichter sieht, während gerade mit natürlicher Nothwendigkeit durch die Frau auch der Webstuhl in die Allegorie kam.

Ebenso natürlich aber ist es, dass in den späteren Zeiten, wo die Orakel zu Instituten wurden und das Völkerleben im Grossen in's Auge fassten, die Sibyllen bloss die Rolle der Gefühlserregung behielten, während kluge und weltkundige Männer als Priester die sinnlosen Aussprüche der Besessenen zu formiren und mit Vernunft zu deuten hatten.

Wenn nun auch im Allgemeinen jeder Erregte seinem Gefühl entsprechend fluchen oder segnen und die Zukunft irgendwie verkünden mag, so ist es doch in der Ordnung, dass auch diese Function allmählich officiell wurde und theils einzelnen von Gott unmittelbar Designirten, theils einem bestimmten Stande zukam. Dass die Frauen im Anfang vorzugsweise mit dem Fluchen oder mit den Unheilsworten zu thun hatten, bezeugen die bösen Feen, die, wenn auch vorher viel Gutes angewünscht war, hinterher kommen und plötzlich durch ein böses Wort die ganze Zukunft in's Schlimme kehren. Aber auch die Besprechungen, wozu man Hexen brauchte, sind wohl als fluchabwendende oder segenbringende Worte zu deuten. Durch die ganze Geschichte der Religionen erhält sich dann das Rudiment des Fluchens und Segnens, auch wo das Schicksal schon objectiv gefasst oder selbst schon als göttliche Providenz erkannt ist. Ich erinnere z. B. an die furchtbaren officiellen Flüche, mit denen Spinoza aus der Synagoge ausgestossen wurde, und an den noch bei unserer Abendmahlsfeier üblichen Fluch über den unwürdigen Genuss, wie auch an

den allein vom Priester zu sprechenden Segen über die Gemeinde, und endlich auch noch an die fast regelmässigen jährlichen Flüche und Segnungen des heiligen Vaters zu Rom, wodurch das Schicksal der Völker gelenkt wird.

Dritte Form der Schicksalsidee. Auflösung der Religion der Furcht.

Es ist sehr interessant, die Gränzlinien zu verfolgen, die eine dritte Form der Schicksalsidee umschliessen. Bei der Fluchidee waren die Flüche selbst dämonische Wesen, und die perspectivische Betrachtung bezog die Zukunft auf den engen Kreis der persönlichen Furcht und Hoffnung; bei der objectiven Schicksalsidee dagegen verlor das göttliche Wesen jedes akustische und optische Zeichen, es zog sich in's Dunkel zurück; aber trotz der Dunkelheit des theologischen Begriffes war ein religiöses Gefühl und ein Cultus möglich und wirklich. Die Mören, welche über Geburt und Tod verfügen, wurden überall verehrt und empfingen reichliche Opfer, weil man auf irgend eine Weise durch Hingebung oder durch geheime Zeichen das Gefürchtete abwenden zu können hoffte. Denn wenn auch nicht mehr göttlicher Zorn und menschliche Verschuldung als Ursache der Schicksale geglaubt, wenn das Schicksal auch als ein Despot, den man nicht mehr sicher mit Hymnen und Opfern gewinnen kann, gefürchtet wurde: so nahm man doch wenigstens an (und dies ist der Rest des Bewusstseins der Willensfreiheit, die zum Schicksal beitragen muss), dass durch Culthandlungen gewisser Art die Zukunft abgeändert werden könne. Daher findet sich das Nägeleinschlagen, die Befestigung eines Hufeisens an den Thüren und tausenderlei Zeichen, wodurch der Mensch in religiöser Gesinnung dem Schicksal gegenüber Stellung nimmt. Selbst die Vermeidung der Dreizehn bei den Mahlzeiten (in Erinnerung an das Abendmahl Christi mit dreizehn Personen, von denen Einer sterben musste) bildet noch heute einen Cultakt für das Schicksal, der natürlich jetzt als Aberglaube bezeichnet wird.

Damit nun eine neue Form auftrete, muss ein neuer Beziehungspunkt das Auge treffen. Dieser zeigt sich aber, sobald der Mensch die Beziehungen der Ereignisse untereinander nicht mehr als planmässige auffasst. Die anfängliche perspectivische Betrachtung hatte bei allem Geschehen die Beziehung auf die Zwecke des Eigenlebens vorausgesetzt, bei der objectiven Schicksalsidee war zwar die individuelle Teleologie mehr und

mehr verschwunden, weil der Blick in's Grosse schweifte und das Völkerleben, wie die Naturereignisse weit über die Bahnen des individuellen Kreises unerforschlich hinausreichten, dennoch aber hatte sich die Vernunftforderung eines einheitlichen Zusammenhanges erhalten und das Schicksal war ein Dämon geblieben, dem gegenüber man eine religiöse Gesinnung haben kann. Sobald nun diese stille Vernunftforderung fällt und die einheitliche Ordnung des Ganzen verschwindet, so tritt der sogenannte Zufall auf, d. h. die Meinung, dass die Ereignisse für einander nichts zu bedeuten und mit den Interessen des Menschen keinen von göttlicher Hand geleiteten Zusammenhang haben.

Wenn sich aber dieser neue Beziehungspunkt durch die Ohnmacht des Geistes, den Gang der Welt und der eigenen Erlebnisse zu deuten, im Bewusstsein befestigt hat, so entspringt die dritte Form der Schicksalsidee. Mit dem Zweck und dem bedeutungsvollen Zusammenhang in der Welt verschwindet nothwendig der coordinirte Begriff des göttlichen Wesens in dem Gottesbewusstsein; mit diesem fällt die Möglichkeit der zugeordneten Gesinnung des Menschen, d. h. die Religion, da ohne Gesinnung nun die theoretischen Vorstellungen, die Gefühle und Handlungen nichts Religiöses mehr symbolisiren können. Also ist mit der dritten Form der Schicksalsidee die Religion der Furcht aufgelöst.

Das Coordinatensystem, welches dem Zufallsglauben entspricht, lässt sich aber leicht feststellen. Statt des Gottes treten nun die einzelnen Weltdinge auf, mögen sie grob sinnlich oder feiner atomistisch gedacht werden, und mit mehr oder weniger deutlich ausgebildetem Bewusstsein lässt man sie nach blinden, d. h. auch zufälligen Naturgesetzen auf einander wirken. Dieser Vorstellung gemäss ist der Schaden oder Nutzen, den die Dinge in unserem Interessenkreise stiften, ebenfalls zufällig, und der Wille des Menschen reagirt deshalb zwar auf die Ereignisse in denselben Gefühlen von Schmerz und Lust, Furcht und Hoffnung, wie bisher, ohne aber zugleich ein religiöses Gefühl zu bilden. Dementsprechend sind auch die Handlungen nicht mehr cultisch, sondern bloss praktisch und technisch, um die Uebel abzuwehren, soweit es der Zufall zulässt, und Güter zu schaffen, soweit die Kräfte reichen. Dieser Standpunkt wird nun mit Erinnerung an die frühere Gottesvorstellung A t h e i s m u s genannt, mit

Erinnerung an die Vernunftforderung von Gründen und also von Werthen, Pessimismus.

Um zu zeigen, wie die dritte Form der Schicksalsidee, der Zufallsglaube, entsteht, mag eine anschauliche Stelle aus der von A. F. v. Schack übersetzten Sage vom Königssohn („Stimmen vom Ganges“ S. 176) dienen. Der König hat seinen einzigen Sohn verloren trotz aller Opfer an die Götter. Sein Weib Kritadjuti kniet mit Händeringen neben ihm und „Thränenströme rannen ihr vom Auge, und auf die Brahmanen bald, die voll von Trauer sie umstanden, bald auf den verzweifelnden Gatten blickend, bald den todten Sohn umklammernd, rief sie: O, wie sinnlos, Gott, ist all Dein Handeln! Thoren Jene, welche Dich den weisen Weltenschöpfer und Erhalter nennen; denn dem Zufall giebst Du Macht, die Erde zu beherrschen und nach seinen Launen Tod und Leben zu vertheilen. Blindlings lässest Du aus Deiner Hand die Loose von Geburt und Sterben nun auf Diesen, nun auf Jenen fallen und zerreissest selbst das Band der Liebe und Verwandschaft, das doch Du geknüpft hast! Wehe! Wehe! Nur in wüstem Taumel kreis't das Weltall und in stetem schwindelerregendem Wirbel werden wir mit ihm umhergetrieben.“

Beurtheilung des Zufallsglaubens.

Da die Religion der Furcht in jeder Beziehung den Anfängen menschlicher Entwickelung angehört, so ist es natürlich, dass ihre Götter und ihr Schicksal für die Erkenntniss völlig unbestimmte und unbestimmbare Wesen bleiben müssen; auch ihre zugehörigen religiösen Gefühle sind von der niedrigsten Stufe und von der Selbstsucht nicht verschieden; endlich muss auch der zugehörige Cult als thöricht und theils abscheulich, theils abgeschmackt gelten. Trotzdem liegt in dieser Religion ein tiefer Sinn und sie entspricht überall der vernünftigen Natur des Menschen, wenn man nur die rohe Ausdrucksweise auf die höheren Formen geistiger Entwickelung zu beziehen versteht. Wie der Tischler schon mit gutem Verstande den Tisch rundet, indem er den Kreis mit Stift und Faden zieht, ohne die Zahl π berechnen zu können, so werden wir auch in der Religion der Furcht und in dem Schicksalsglauben die rohen Umrisslinien einer vernünftigen Weltauffassung anerkennen dürfen.

Um dies deutlicher einzusehen, vergleichen wir damit den Zufallsglauben. Hier sind nicht nur die Götter mit ihren kleinen

örtlichen und gelegentlichen Fügungen verschwunden, sondern es ist auch das Schicksal als allgemeine, die Welt umspannende Idee im Bewusstsein erloschen. Der Zufallsgläubige steht nun vor einem blinden Mechanismus, dessen Uhrwerk er nicht erkennt und von dessen Schlägen er ohne Sinn und Zweck zermalmt wird. Dieser Zufallsglaube bildet aber keine höhere Vorstellung als die Religion, sondern ist eine Erschlaffung des Denkens, insofern als der Mensch dabei nur auf die Verkettung der einzelnen, mechanisch wirkenden Dinge seinen Blick richtet, also nur auf die Theile und Mittel der Welt und ihres Geschehens, während der Religiöse mit seiner Vernunft das Ganze und den Zweck erfasst und eine gewisse Vernünftigkeit des Geschehens fordert und voraussetzt. Somit ist z. B. die Weltanschauung von Strauss in seinem „Alten und neuen Glauben“ unvernünftiger und geistloser als selbst die Religion der Wilden, weil diese doch die natürlichen Forderungen der Vernunft, die uns nun einmal innewohnt, auf eine Vernünftigkeit der Welt nicht aufgeben, sondern mehr oder weniger sinnreich einen zweckvollen Zusammenhang des Ganzen zu erforschen und zu enträthseln suchen, während Strauss die Vernunft ausser Thätigkeit setzt und nur mit dem Verstande, als dem niedrigeren und dienenden Erkenntnissvermögen, die mechanische Vermittelung der Erscheinungen der Welt zum Gegenstande nimmt. Dabei nimmt er denn auch mit blindem Glauben die Hypothesen und jeweiligen Resultate der modernen Naturwissenschaft an und vergisst ganz, dass die Naturwissenschaften in raschem Fortschritt begriffen sind und fast nach jeder neuen Generation neue Hypothesen aufstellen und ihre früheren Resultate lächerlich finden. So z. B. wäre zu Newton's und Goethe's Zeit nichts lächerlicher gewesen, als die Annahme, die Sonne könnte an Licht und Wärme einbüssen und bedürfte einer Heizung und Speisung; heute aber findet man die Annahme der Unveränderlichkeit der Sonne lächerlich und lässt sie sich contrahiren oder wenigstens Sternschnuppen verschlucken, um die nöthige Wärme, die sonst verloren ginge, wieder zu erhalten. So fest auch die exacten Einzelbeobachtungen der Naturforscher stehen mögen, so schwankend und wandelbar sind die allgemeinen Hypothesen, und je höher ein Naturforscher steht, um so mehr ist er sich dieses hypothetischen Charakters bewusst. Strauss setzt deshalb einen geistlosen Köhlerglauben an die Stelle der

Religion, da für ihn die Hypothesen der Naturforscher nicht Hypothesen, sondern Glaubensartikel sind, während die wahre Religion vielmehr auf jeder Culturstufe erst zu Worte kommen soll, wenn man die jeweilige exacte Verstandes-Wissenschaft schon vernommen hat und darüber hinaus noch die weitergehenden Forderungen der Vernunft nach einem allgemeinen zweckmässigen Zusammenhange aller Dinge befriedigen will. Die Religion kann man nur fallen lassen, wenn man auf Vernunft verzichtet, und Strauss will dem Menschen rathen, seine Augen auszureissen, um bloss mit den Händen zu tasten.

§ 3. Die zugehörige mythologische Weltanschauung.

Weltanschauung. Obgleich die Religion der Furcht ursprünglich im kleinsten Kreise des Einzellebens geboren wird und deshalb roh und ganz ungebildet erscheint, so muss sie sich doch, wie alles, was in unserem Bewusstsein entsteht, allmählich in Zusammenhang mit allen anderen Functionen des Seelenlebens setzen und dadurch eine gewisse Vernünftigkeit erlangen. Dieser Charakter der Vernünftigkeit nimmt zu, wenn die Beziehungen zwischen allen Elementen des Seelenlebens zum Bewusstsein kommen und Gegenstand der Erkenntniss werden, wodurch das Ganze unseres Bewusstseinsinhalts eine gewisse ideelle Ordnung erhält. Eine mechanische und natürliche Ordnung entsteht ja von selbst immer; wenn uns aber erst das Bedürfniss des Denkens geweckt ist, so wird auch der Versuch gemacht, möglichst alles im Bewusstsein Gegebene unter einen umfassenden Gesichtspunkt zu bringen und dadurch eine ideelle oder logische Ordnung herzustellen, d. h. eine Weltanschauung zu bilden. Es ist daher nothwendig, dass bei unserer Religion der Furcht die Gläubigen, wenn sie sich durch weiter gehende sociale und politische Fortschritte zu einem höheren Bewusstsein und grösserer Weltkenntniss erhoben haben, auch zu einer ihrer Religion entsprechenden Weltanschauung gelangen.

Perspectivischer Standpunkt. Das Nächste, was sich ganz allgemein über diese Weltanschauung sagen lässt, ist ihr perspectivischer Standpunkt; denn da diese ganze Religion alle Dinge als Uebel und Güter auf den Menschen bezieht und noch keiner objectiven Betrachtung fähig ist, so muss auch die logisch weiter-

gesponnene Weltanschauung einen perspectivischen Charakter haben, jedoch mit der Erweiterung, die durch Fortschritt des Menschen aus seiner Einzelheit zur Familie, zum Gau, Stamm und Volk sich von selbst ergiebt. Wenn der Einzelne zunächst glaubt, dass alle Dinge seinetwegen daseien oder wenigstens in Beziehung zu ihm allein aufgefasst werden, wie er z. B. sagt, dass Gott ihm diese Krankheit geschickt und ihn mit dieser Dürre oder diesem Frost heimgesucht habe, oder dass der Gott ihn für seine Opfer und frommen Anbetungen und gottwohlgefälligen Handlungen mit reicher Erndte gesegnet, ihm Sieg über seinen Feind gegeben habe, so versteht sich, dass wenn sich erst Familien- und Stammbewusstsein entwickelt hat, dieselbe Denkweise auch auf die Familie und das ganze Volk ausgedehnt wird. Demgemäss werden alle Uebel, die das Volk treffen, als Strafe und Zorn Gottes betrachtet, alles Gute und Glück als Belohnung und Gnade des Herrn. Und mithin muss die Kunst und Methode dieser religiösen Logik darin bestehen, alle Dinge und Ereignisse, die irgendwie in's Bewusstsein der Menschen treten, unter einen Gesichtspunkt zu stellen, wodurch sie mit den beiden alles beherrschenden Beziehungspunkten, nämlich der Selbstsucht des Ichs und dem zugehörigen Gott des Zornes oder der Gnade vermittelt werden können. Stirbt z. B. das Vieh an einer Seuche, so ist dies ein Uebel. Dem Uebel entspricht aber subjectiv die Furcht, also die Schuld (culpa); objectiv der Zorn. Also war Gott in Zorn und sendete dem schuldigen Menschen die Strafe, und das Ereigniss ist so von der religiösen Perspective aus erklärt.

Kosmologie.

Der Mensch hat im Anfang nur mit lebenden Wesen, wie er selbst ist, zu thun. Trotzdem wird er, wie die alten Religionen überall bezeugen, die Welt alsbald in zwei Gebiete trennen. Das erste Gebiet umfasst ausser den Menschen auch die Thiere, die er als seines gleichen im engeren Sinne betrachtet, da er mit ihnen zusammen lebt und sie leicht versteht, wie Kinder, die nicht zu voller Vernunft kommen. Das zweite Gebiet umfasst die übrigen Dinge. Diese theilen sich wieder in Himmel und Erde, die Erde in Land und Wasser, der Himmel in Luft und Sterne. Jedes von diesen aber kann wieder in viele verschiedene Erscheinungen unterschieden werden. Im Anfang wird der Mensch nun seine Aufmerksamkeit nur dem zu-

wenden, was ihm gefährlich oder erfreulich wird, und das Uebrige als gleichgültig Gegebenes ausser Acht lassen. Welches Element aber gerade die Aufmerksamkeit in seinen Wandlungen beschäftigt, das wird zu einem Dämon, der mit ihm in näherer Lebensbeziehung steht. So ist es natürlich, dass für Menschen an grossen Strömen oder am Meere der Wassergott die Hauptrolle spielt, für andere, die etwa durch Gewitter besonders leiden oder durch Waldbrände und entsetzliche Petroleumquellen mit ihren Entzündungen geängstigt werden, der Feuergott, Agni, Indra oder Surtur oder wie er genannnt werden möge, der wichtigste sein. Wo Erdbeben häufiger sind und in der Nähe der Vulkane, da muss Pluton oder Hades obenan stehen. Für alle Völker aber wurde ursprünglich nothwendig Sonne und Mond ein Gegenstand grösster Aufmerksamkeit und Verehrung, weil die Nacht und die Kälte für den Menschen schrecklich ist und das Licht und die Wärme die wichtigsten Lebensbedingungen sind. Daher ist Sonnencult bei allen Naturvölkern ohne Weiteres vorauszusetzen; denn auch wo die Sonne wegen ihrer Gluth Verderben bringt, ist sie grade als der gefährliche und böse Gott verehrt. Damit steht dann in Zusammenhang, dass die täglichen und jährlichen Schicksale der Sonne und die monatlichen des Mondes überall die religiöse Aufmerksamkeit erregt und überall die Mythologien mit mehr oder weniger hübschen Geschichten überschwemmt haben.

Entstehung und Wesen der Mythologie.

Obgleich nun alle kosmischen Phänomene nothwendig p e r s p e c t i v i s c h auf den Menschen bezogen wurden, so traten, wie oben S. 134 ausgeführt, die Elemente doch in Kampf gegeneinander, so dass oft erst aus dem Sieg des einen oder des anderen der glückliche oder unglückliche Ausgang für den Menschen sich ergab. Dadurch allein wurde es möglich, dass sich eigentliche Göttergeschichten, d. h. eine o b j e c t i v e Vorstellung von dem Charakter, dem Leben und den Schicksalen der Götter, bilden konnten, wie z. B. der Kampf des Indra mit Wertra oder in der Edda der Kampf Thor's mit Thrym; denn da der Mensch häufig nicht unmittelbar mit leidet, sondern nur mit Aengsten und Schauder die Naturereignisse betrachtet, so musste sich ihm nach der Analogie mit menschlichen Vorgängen, welches die einzig mögliche Analogie für seine Logik war, eine Göttergeschichte ergeben.

Zu diesen Göttern aber kamen noch andere, die man fälschlich für Abstractionen einer späteren Zeit hält. Da das Leben nämlich durch die reichere Zahl der Familienglieder gefördert und widerstandsfähiger wurde, so war die Sorge für Nachkommenschaft eine der wichtigsten. Es zeigte sich aber, dass die Fruchtbarkeit durchaus nicht von dem Menschen allein abhing. Bei dem Menschen wie bei dem Vieh traten Versagungen der Wünsche ein; also war eine unsichtbare Macht im Spiele. Darum erhalten die Götter und Göttinnen der Geburt, und zwar meist in rohen Symbolen vorgestellt, in vielen Culten eine hervorragende Rolle. Ebenso geheimnissvoll, wie die Geburt, kam der Tod. Da nun das Sterben für die Zuschauer schreckensvoll ist, so wurde der Tod auch von Jedem gefürchtet und als ein grosses oder das grösste Uebel betrachtet, und mithin die verborgene Ursache als Gott verehrt. Der Todesgott als Jama oder als die Keren musste dann nothwendig in der Erde seinen Sitz erhalten, wo er als Hel oder Hades alles empfing, weil die Ideenassociation mit dem Grab den Beziehungsfaden knüpfte. Wo die Leichen regelmässig von Geiern gefressen wurden, konnte der Tod nicht unter der Erde thronen, sondern musste im Unbestimmten hausen. Ueberall hier ist aber nicht, wie man wähnt, eine bloss logische Abstraction vorgenommen, indem man etwa die vielen vorkommenden Geburten und Todesfälle zu der allgemeinen Vorstellung Tod und Geburt vereinigt und personificirt hätte, sondern der Gedankengang war von der Furcht getrieben und spürte den Ursachen nach, um sie in ganz lebendigen Göttern zu finden, die ihre Eigenschaften, Sitten und, was sie lieben oder hassen, ganz natürlich aus den näheren Umständen der Phänomene selbst und aus den zugehörigen Gefühlen des Menschen erhalten mussten. Ich kann nicht umhin, auch solche Götter und Dämonen, wie die Wuth (Lyssa) und die Eris nicht für Abstractionen zu halten; denn wer das verzerrte Gesicht, die rothen Augen, das wilde Haar, die grässliche Stimme des Wüthenden zuerst mit Schrecken erblickte, der konnte das Phänomen nicht aus dem sonst wohlbekannten früheren Gesichte, das ja ganz anders war, erklären; ebenso also wie für den plötzlich eintretenden Sturm ein Gott gefordert wurde, weil das Phänomen aus der früher ruhigen Luft nicht erklärt werden konnte, so musste sich auch die Wuth als ein Dämon ergeben, der plötzlich den Menschen

ergreift und seine eigenen grässlichen Züge in dem Wüthenden zum Ausdruck bringt. Und es ist ja auch von heute bekannt, dass die Jähzornigen ihre Anfälle fürchten und das Gefühl haben, von einer fremden dämonischen Macht besessen zu werden, da sie, zur Vernunft gekommen, die Verwüstungen und Verletzungen, die sie angerichtet, mit Schmerz betrachten und nicht auf sich beziehen können, weil sie „nicht bei sich“ oder weil sie „ausser sich“ waren.

Wenn wir nun diese verschiedenen Götterentstehungen zusammenfassen und als zweiten Beziehungspunkt hinzunehmen, dass sich, wie oben S. 131 gezeigt, die Vorstellungen im Bewusstsein immer nach der Ideenassociation und hier im Besonderen nach der Analogie mit dem menschlichen Leben verknüpfen, so ist einleuchtend, dass sich die Götterlehre in der Religion der Furcht zu einer Mythologie ausbilden musste, d. h. zu einer phantastischen Welt, in welcher Götter und Dämonen die Helden waren, Himmel, Erde und Unterwelt den Schauplatz bildeten und Menschen und Vieh theils als Zuschauer, theils als Mitagenten erschienen.

Wieweit Mythologie ein Gegenstand der Philosophie ist.

Man hat nun früher häufig geglaubt, dass die Erforschung dieser verschiedenen Mythologien ein Gegenstand der Philosophie wäre. Dafür gäbe es aber keinen anderen Grund, als dass die exacten Specialwissenschaften sich früher mit diesem Gegenstande noch nicht abgegeben hatten und man gewohnt war, das allgemeine Interesse an der Erforschung aller Dinge Philosophie zu nennen. Darum bildete man sich auch ein, es hätten allmählich die Specialwissenschaften, wie die Medicin, Astronomie, Mathematik u. s. w. der Philosophie, die früher Alles in sich gefasst hätte, ihren Inhalt weggenommen. Das ist aber eine ungebildete Auffassung, denn wenn auch ursprünglich die sogenannten Weisen oder Philosophen allen Wissensstoff umfassten, so thaten sie dies doch nicht durch Philosophieren oder durch Philosophie, sondern durch die jedesmal zugehörigen Erkenntnissquellen, nach denen sich damals, wie jetzt, ein specielles Gebiet des Wissens erforschen liess. Darum könnte man die ersten Philosophen ebenso gut Aerzte und Musiker und Astronomen nennen und behaupten, die Medicin oder die Astronomie hätte alle übrigen Wissenschaften früher mit umfasst. Es wäre dies

ebenso falsch, wie wenn man dies jetzt von der Philosophie behauptet. Die Philosophie ist nur das Bewusstsein des Geistes über sich selbst, seine Thätigkeiten und ihre Formen; hat aber nichts zu thun mit irgend einem durch die Sinne gegebenen besonderen Gegenstande, der phänomenologisch neben anderen Gegenständen aufgefasst und erkannt wird. Ebenso wenig wie die Mathematik mit den Bewegungen der Sterne zu thun hat, (obwohl früher allein die Mathematiker sich mit diesen Fragen beschäftigten, und die Astronomen sogar schlechtweg die „Mathematiker“ genannt wurden,) ebenso wenig hat die Philosophie mit Medicin, Philologie u. s. w. zu thun. Und ebenso wenig wie jemals der Mathematik ihr Wissensgebiet entrissen werden könnte, so kann auch der Philosophie niemals das kleinste Stück ihres Gebietes entzogen werden, da eine Annexion nur möglich wäre, wenn der Annectirende die Gegenstände der Philosophie betriebe und die philosophische Erkenntnissquelle und Methode benutzte, d. h. wenn er die Philosophie in ihrer Integrität anerkännte. Es ist aber ungebildet, zwischen Philosophie und Philosophen nicht unterscheiden zu können und das, was die Philosophen thun und lassen, der Philosophie zuzuschreiben. Darum war es ein logischer Fehler, die Philosophie mit der Erforschung der Mythologien zu belasten. Die Philosophie allein von allen Wissenschaften kann sagen, was Mythologie ist und wie sie entsteht, sie hat aber mit keiner einzelnen Mythologie zu thun, sondern diese gehört den Specialgebieten der Wissenschaften an, und ihre Erforschung hängt von den speciellen Kenntnissen der Sprachen, der Litteratur, der Geschichte, der Archäologie und Ethnologie ab. Die Philosophie hat in diesen Fachuntersuchungen nicht mitzusprechen. Auch die Eintheilungen, nach denen man diese mythologischen Religionen ordnet, indem man sie ethnographisch oder geschichtlich oder sprachlich oder archäologisch gruppirt, gehen die Philosophie nicht an. Wenn aber über den Werth und Sinn der Mythologien gesprochen werden soll, so ist dies sofort die Sache der Philosophie, da die kritischen Gesichtspunkte im Gebiete des reinen Geistes liegen. Die Philosophie kann darum keine Classification der Religionen nach ihrem Werthe oder ihrer Wahrheit irgend einer Specialwissenschaft jemals überlassen, sofern die Specialwissenschaft nicht vorher die Gesichtspunkte der Kritik von der Philosophie entlehnt hat, was

so viel heisst, als dass diese Ordnung eine Sache der Philosophie ist.

Stellung der griechischen Mythologie.

Ich will hier nun die Eintheilungen der Religionen nicht weiter verfolgen, da sie unserem speculativen Interesse fern liegen. Es sind nur zwei Punkte, welche unsere Aufmerksamkeit verdienen. Zunächst die merkwürdige Bewunderung, welche man seit dem Wiedererwachen der schönen Künste und in der Philosophie besonders seit Schelling und Hegel den Griechen und ihrer Mythologie gewidmet hat. Der Grund liegt auf der Hand; man berauschte sich nämlich in den griechischen Dichtungen und in der Schönheit der plastischen Kunstwerke und schrieb nun seine Genüsse den Göttern unter ihr Guthaben. Die Kunst und ihre Gesetze wurden dadurch zum Kriterium, um den Werth einer Religion zu messen, und man eilte, die unförmlichen Götzenbilder und die vielköpfigen, vielarmigen, elephantenrüsseligen und thierartigen Götter der Aegypter, Inder und der ganz barbarischen Völker herabzusetzen. Allein es ist völlig unphilosophisch, die griechische Religion, wie Hegel thut, eine Religion der Schönheit zu nennen und den Brahmanismus und Buddhismus als Religion der Zauberei herunterzusetzen, da die eigenthümliche Form der Frömmigkeit und die zugehörige Dogmatik mit der Entwickelung der Kunst nicht wesentlich zusammengehören. Bei Homer werden uns durch die Poesie die Götter als menschlich schön dargestellt, wie später in der Bildhauerkunst; die Vorstellungen von den Göttern blieben aber, wie bei Homer, noch viele Jahrhunderte lang so roh, dass die Seele der Götter mit allen Leidenschaften und Verbrechen beladen wurde, wie bei den verworfensten Menschen, und dass die Zauberei bei der Wirksamkeit der Götter und im Cultus immer eine grosse Rolle spielte. Hegel sagt: „Im Zeus des Phidias schauten die Griechen ihren Gott an. Was für die Phantasie manifestirt und hingestellt wird, ist die Gestalt eines Gedankens. Dadurch ist die griechische Religion die Religion der Schönheit.“ (S. 103 II). Dies Räsonnement ist unglaublich leichtfertig; man könnte darnach ebenso schliessen, dass das Christenthum, weil Michel Angelo den Christus und die Maria nackt dargestellt habe, die Religion der Nacktheit sei. Aber nicht nur die Folgerichtigkeit fehlt dem Hegel'schen Schluss, sondern er ist auch materiell unrichtig; denn es gab Jahrhunderte lang vor Phidias und vor

aller schönen Bildhauerkunst eine griechische Religion, die also damals keine Religion der Schönheit hätte sein können. Auch waren die eigentlichen Cultgötter, wie der vom Himmel gefallene Pallasklotz, keine schönen menschlichen Gestalten. Auch kann man seinen Gott in einer schönen Bildsäule anschauen und doch in seinen Gedanken sehr hässliche Dinge von ihm fürchten, wie dies die griechische Religion überall an den Tag legt. Die Bildhauerkunst hat sich darum zwar an die Religion angeschlossen, aber insofern auch Medusen und Gorgonen hervorgebracht, Zeus als Schwan und Stier dargestellt u. dergl., und man thut gewiss besser, anzunehmen, dass die Bildhauerkunst sich nicht unmittelbar und nicht allein durch die Religion, sondern mittelbar durch die Dichtkunst und fremde Kunsteinflüsse entwickelt hat. Wer Pindar und Platon's Staat gelesen, wird unmöglich der griechischen Religion die Schönheit des Gottes zuschreiben, und wer des Aristoteles Absagebrief an die griechische Religion kennt, der kann Hegel's Classificirung nicht mehr annehmen. Im Grunde ist bei Hegel ja auch nur das Bedürfniss vorhanden, der Religion des E r h a b e n e n, wie er die Jehovahreligion nennt, eine Religion der S c h ö n h e i t gegenüberzustellen, und da fielen ihm die schönen Bildsäulen der Griechen ein; in der Ausführung im Einzelnen, die ausserdem sehr dilettantisch ist, merkt man bei Hegel nichts von der Schönheit des Gottes.

Geht man aber wirklich auf den Geist des griechischen Cultus ein, so erkennt man gleich, dass er im Wesentlichen aus einer Religion der Furcht stammt, obgleich sich später allerdings auch sittliche Elemente einmischten. Die Griechen selbst wurden aber früher gesittet als ihre Götter, die nur die Widerspiegelung davon abbekamen. Wenn die Götter sittliche Gesetze vertreten hätten, so wäre z. B. der Witz des Euripides im Jon (v. 442) nicht möglich gewesen. Er sagt: „Wenn Ihr Götter für jede Nothzucht Busse gäbt den Sterblichen, Du Phöbos, wie Poseidon, oder Zeus, des Himmels Herr: so müsstet Ihr, um Euer Unrecht zu bezahlen, die Schätze Eurer Tempel ausleeren!“ Und an einer anderen Stelle (v. 1290) drückt er sehr deutlich die traurige Lage aus, in der sich der Fromme in Griechenland befand, der keine göttlichen Gebote vom Sinai erhalten hatte: „Schlimm, dass ein Gott den Menschen nicht, wie's billig ist, und nicht in weisheitsvollem Sinn, Gesetze gab.“ Wir können daher über die

griechische Religion kaum anders als die Kirchenväter urtheilen, die unter dem unmittelbaren Eindruck des heidnischen Cultus standen und daher den wirklichen Zustand des religiösen Gemüthes des Volkes wohl erkannten. Deshalb müssen wir die abenteuerliche Bewunderung dieser „Religion der Schönheit“ aufgeben und uns nicht durch die nebenherlaufende Kunstentwickelung irre machen lassen. Die Götter der Griechen sind ursprünglich ohne Sittlichkeit, ihr Verhältniss zu dem Frommen ist durch Dienst und Opfer oder durch Vernachlässigung ihrer angeblichen Interessen entstandene Gunst- oder Missgunst, Freundschaft und Gefälligkeit oder Hass und Rache. Die Götter sind bestechlich und neidisch, untereinander feindselig, zu Betrug geneigt und gegen die Menschen unzuverlässig. Was wir an Adel der Gesinnung, an Ehrwürdigkeit von Gesetz und Recht, an Weisheit und Schönheit bei der griechischen Götterlehre anerkennen, das stammt grösstentheils aus der Philosophie, sofern es nicht vom Auslande entlehnt ist.

§ 4. Der Islam.

Da es, wie gesagt, unsere Aufgabe nicht ist, die einzelnen in der Geschichte aufgetretenen Religionen der Furcht zu studiren und einzutheilen, so bleibt uns nur ein letzter Punkt zur Erörterung übrig. Ich möchte nämlich gern die höchste und historisch bedeutsamste Religion namhaft machen, an welcher wir die Eigenthümlichkeiten, welche allen Religionen der Furcht zukommen, in der reinsten und gebildetsten Form vor Augen haben. Von den grossen Religionen, die noch heute leben, nämlich der christlichen, brahmanischen, buddhistischen, jüdischen und arabischen, ist es aber nur die letztere, welche das ganze Wesen der Furchtreligion in typischer Reinheit und grundsätzlich enthält. Um unser Urtheil darüber zu befestigen, betrachten wir den Islam nach seiner Gottesvorstellung, nach der ethischen Seite und nach dem Cultus.

1. Dogmatik. Dass der Islam die höchste Furchtreligion ist, sieht man daraus, dass die unklaren Vorstellungen der einzelnen Götter alle verschwunden sind und das Object des frommen Gemüths zu einem einzigen in der ganzen Welt und über sie gebietenden Gotte, zu Allah, geworden ist. Dieser Gott blieb

aber der alte Furchtgott, weil das einzige Motiv, auf welches alle religiöse Vorstellungen im Koran begründet werden, die Macht ist. Es werden zwar manche wohlmeinende Menschen, die vor jedem strengen und herben Urtheil erschrecken und überall auch etwas Gutes anerkennen möchten, im Koran viele auf die Weisheit und Gerechtigkeit und Güte Allahs hindeutende Sprüche hervorheben; allein wir können ihnen nicht willfahren; denn diese schönen Beigaben sind aus den reichen Schatzkammern der jüdischen und christlichen Religion geholt und gehören nicht wesentlich zum Islam, da der Moslem seinen Allah nicht deswegen verehrt, weil er gütig und weise ist, sondern weil er die höchste Macht hat. Deshalb wird die völlige Unbegreiflichkeit der Rathschläge Gottes, seine völlige despotische Willkür, die durch kein erkennbares sittliches Gesetz und durch keine ideale Wahrheit motivirt ist, überall in den Vordergrund gestellt. Gäbe es im Islam noch irgend ein anderes Princip ausser der Macht, so müsste eine vernünftige Weltordnung und Weltökonomie hervortreten; wir finden aber bloss das starre Schicksal, d. h. die dem Zufall und der Laune gleichende Machtäusserung Allahs. Ich habe hierüber schon in einer Abhandlung (Charakteristik der Araber, in der Baltischen Monatsschrift, Bd. XXVI, Heft 1) genauere Rechenschaft gegeben und verweise darauf zurück.

Es ist aber interessant zu erforschen, wie dieser immerhin grossartige Monotheismus entstehen konnte; denn die Furchtreligion fordert eigentlich einen Polytheismus, da die ganze projectivische Theologie immer den Inhalt des projicirenden Geistes mitnehmen muss und also der Gott nothwendig die ganze phantasievolle Umgebung der Furcht als Ausstattung und Mitgift empfängt, wie dies auch alle die verschiedenen Religionen dieser Stufe bei ihrer Gottesbildung offen zeigen. Ich kann daher nicht für möglich halten, dass Allah sich hätte durch blosse Denkkraft eines gut abstrahirenden Arabers bilden können, da selbst, wenn Mohammed erobernd vordrang und sich vornahm, alle Völker zu unterwerfen und sie entweder zu bekehren oder zu vernichten, oder tributär zu machen, dabei etwas anderes, als ein Monarchismus nach der Art des Zeus entstehen konnte, vor dem die übrigen Götter zittern. Es fehlt also durchaus ein hinreichender Erklärungsgrund für die Abschaffung des Götzendienstes und die Einführung des reinen Monotheismus bei einem

Propheten, der wie sein Volk gänzlich auf dem Standpunkte der Religion der Furcht stehen blieb.

Da nun keine Psychologie und Logik unser Problem lösen kann, so müssten wir einen weiteren Schritt thun; denn nur die zweite Stufe der Religion ist fähig, die Götzen zu vernichten und eine monotheistische Theologie zu schaffen. Allein dieses Lösungsmittel, welches allerdings sehr einfach und zwingend wäre, könnte uns dennoch nicht dienen, da im Islam das Rechtsbewusstsein und die Sünde nirgends hervortritt und mit dem Wesen dieser Religion überhaupt nichts zu thun hat. Also versagt uns auch dieser Versuch.

So bleibt nur die historische Erklärung übrig, die aber auch Alles leistet, was wir hier verlangen müssen. Der Prophet wurde nämlich durch das Judenthum, also durch eine moralische Religion, mit der Einheit Gottes bekannt und konnte daher den Polytheismus abschütteln. Da ihm aber das Christenthum nur in ganz verrotteter Gestalt, in Legenden und Mariacult, entgegentrat, und er auch nicht die Bildung besass, eine höhere Einsicht in die Lehre der Kirchenväter zu nehmen, so blieb ihm der Sinn des Christenthums verschlossen. Da er zugleich in seiner ganzen Persönlichkeit und durch die Instincte seines Volkes nur auf Macht und Herrschaft ausging und die sittlichen Motive nicht die Quelle seiner religiösen Ueberzeugung gewesen waren, so konnte es gar nicht anders kommen, als dass sich in strenger Coordination mit diesen gegebenen Beziehungspunkten der kahle und despotische Monotheismus des Islam ausbildete, der hierdurch vollständig erklärt ist.

Dieser Ursprung Allahs wird nun auch dadurch confirmirt, dass es weder Mohammed noch seinen späteren theologischen Interpreten je gelingen konnte, ein denkbares Wesen aus ihrem Gotte zu machen, der bloss die Abstraction der Macht und des Despotismus in sich enthält, ohne dass irgend eine gebildete Metaphysik oder sinnige Naturbetrachtung ihn zu einem wirklichen Wesen und zu einer gewissen Natürlichkeit hätte erziehen können. Er bleibt vielmehr ein von einer fremden, höheren Religion erborgter Begriff, der mithin völlig undurchdringlich und unverständlich ist und über dessen Zusammenhang mit der uns bekannten Welt, sowie über seinen Wohnort, seine

Natur und Eigenschaften sich kein vernünftiges Wort sagen lässt, da er mit der alten Religion der Furcht nur insofern verknüpft wurde, als man den geforderten Grund der Furcht in ihn projiciren konnte. Mithin muss nun Alles vor ihm zittern, wie er andrerseits auch alle die Belohnungen verleiht, die man sonst von den Götzen erhielt.

2. Ethik. Dementsprechend ist der Gemüthszustand des Gläubigen nur durch die beiden Gefühle der Furcht und der Hoffnung zu charakterisiren. Der Macht gegenüber giebt es eben keine andere zugehörige Empfindung als Furcht, und diese Furcht muss vor der unbedingten, durch keine Ueberredung zu leitenden Macht zur stumpfen Resignation werden. Allah ist gross, es giebt keinen Gott ausser Gott; er straft seine Feinde hier, er macht ihre Gesichter gleich dem Hintern (d. h. er lässt ihnen Nase und Ohren abschneiden); er bedroht sie mit dem Tage, wo die Herzen und Augen der Menschen unruhig werden, wo sie in brennendem Winde und siedend heissem Wasser sitzen müssen. Er verlangt unbedingte Unterwerfung, indem die Gläubigen, d. h. die in Furcht Versetzten, ihre Selbstsucht zu Rathe ziehen und sich überzeugen, dass es am Vortheilhaftesten ist, sich diesem Einen allermächtigsten Wesen ganz zu fügen. Darum werden ihnen für ihre Unterwerfung dann auch irdische und himmlische Belohnungen in Aussicht gestellt, um sie durch die zugehörige Hoffnung zu reizen; denn die Frommen werden im Paradiese Schalen fliessenden Weines trinken, der den Kopf nicht schmerzen und den Verstand nicht trüben wird; sie werden Jungfrauen, die immer Jungfrauen bleiben, erhalten mit grossen schwarzen Augen, und werden ruhen auf weichen Kissen und mit Seide und Gold bekleidet sein u. s. w.

Es ist also in dieser grossen Religion der Furcht keine Spur sittlichen Geistes, sondern nur die Selbstsucht massgebend mit der Berechnung von Lohn und Strafe nach den Affekten von Furcht und Hoffnung.

3. Cultus. Dass wir nicht mit einer moralischen Religion zu thun haben, sieht man aus dem Verkehr des Menschen mit Gott; denn es dreht sich dabei nirgends um die Sünde und die Schmerzen des Gewissens, sondern nur um den Willen eines Despoten, dem man blind gehorchen muss, und den man, wenn

sein Gebot übertreten, durch gewisse Opfer an Geld und Gut leicht wieder versöhnt, da es ihm bloss darauf ankommt, dass seine unbedingte Macht und Souveränetät anerkannt wird. Demgemäss ist der Cultus nur Lobpreisung des Einen allerhöchsten Herrn und cynische Selbsterniedrigung, indem die Gläubigen sich in den Staub werfen vor Allah, dem einzigen Herrn. Es kann nicht fehlen, dass bei der Abwesenheit von allem Verständniss Gottes auch die Zauberei in dieser Religion wuchern musste. Darum sind diese Verächter des Götzendienstes selbst in die Knechtschaft von allen möglichen rituellen Vorschriften gekommen, die sie ängstlich beobachten. Beschneidung, Richtung beim Gebet, die Zeiten des Gebetes, die Koransprüche, die heiligen Oerter u. s. w., alles dies hat Zauberkraft, und die Zauberei wird von ihren Derwischen öffentlich ausgeübt. Von einem reinen Herzen und sittlicher Gesinnung ist im Lande der Moslemin nicht die Rede; wie ihr Gott, so sind sie selbst unverantwortliche Despoten im Hause und über ihre Sclaven und unterwerfen sich selbst als Sclaven ihren Kalifen und ihrer hohen Pforte. Ein Freistaat ist für Mohamedaner undenkbar.

Der Islam ist der reinste Typus für die Religion der Furcht, die wir als die unterste Stufe des religiösen Lebens erkannten, und er ist die höchste Form desselben, weil er mit der von einer höhern Religion erborgten zwingenden Logik die Phantasiefiguren der Götzen und Götter beseitigte und den Einen und allgemeinen Begriff des Mächtigen, d. h. Allahs, an die Spitze stellte und demgemäss nüchtern und klar die Motive der Furcht und Hoffnung als Grund der Religion offenbarte.

Dieser ganzen Art der Religion entspricht auch die zugehörige Beschaffenheit des Propheten, der sie offenbart und verkündigt. Es dreht sich nämlich nirgends um eine höhere Natur, die sich gesetzgebend an Menschen niedrigerer Sinnesart wendete und die durch Umgang mit Gott zu einer aus dem Gemeinen emporgehobenen Form heiligen und vergöttlichten Daseins gelangte; nein, der Gesandte verkündigte nachdrücklich, dass er ein ganz gewöhnlicher Mensch wäre, was wir ihm auch glauben können. Er lässt deshalb seinen Allah sagen: „auch vor Dir (Mohammed) haben wir (Allah) keine anderen Gesandten geschickt, als nur solche, die Speise zu sich nahmen und in den Strassen einhergingen.“ So macht er auch in keiner Beziehung höhere An-

sprüche; er stellt sich überall als ungelehrt hin, als leichtgläubig, und er will nicht einmal, wie ein Zauberer, die Schätze Gottes in seiner Gewalt haben und bekennt, dass er Gottes Geheimnisse nicht wisse und dass er kein Engel sei u. s. w. Kurz es ist von einer aus höherer Natur stammenden Offenbarung und Inspiration gar nicht die Rede, sondern nur von der Trivialität, dass Gott sehr mächtig und sehr fürchterlich sei, so dass man ihm gehorchen müsse, um Furcht und Trauer los zu werden, und dass man durch Almosen und andere äusserliche Opfer sich den Schutz dieses Herrn leicht verschaffen könne. Um Lohn und Strafe, sinnliche Lust und sinnlichen Schmerz, Macht und Herrschaft, Furcht und Hoffnung dreht sich der Islam.

2. Die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion.

Erstes Capitel.

Die zugehörige Ethik.

§ 1. Das Eintheilungsprincip der Gefühle.

Da wir sehen, dass alle Gefühle immer gewissen Vorstellungen zugeordnet sind und dass aus beiden wieder zugehörige Handlungen hervorgehen: so muss es unsere Aufgabe sein, die Gefühle in solcher Weise einzutheilen, wie sie ihrer Natur nach wirklich von einander verschieden sind, um ihnen entsprechend dann die zugehörige Gottesvorstellung zu bestimmen.

Nun haben wir schon (oben S. 117) erkannt, dass der Mensch ursprünglich der Welt gegenüber auf dem perspectivischen Standpunkte steht, d. h. dass er alle Dinge nur so weit beachtet, als sie für ihn da sind. Er ist nicht von Anfang an Zoolog und Botaniker, sondern Thiere und Pflanzen und so auch alles Uebrige erfasst er nur nach der Seite, wie er daraus Vergnügen oder Schmerz, Nutzen oder Schaden gewinnt. Er selbst steht in dem Mittelpunkte und bezieht alles auf sich. Dieser Auffassungsweise entspricht als Gefühl die Selbstsucht, wozu wir die ganze grosse Gruppe von Gefühlen rechnen wollen, die wie Zorn und Hass, Schadenfreude, Neid, Furcht und Hoffnung, Wehmuth, Sehnsucht u. s. w. bloss auf Förderung oder Hinderung unseres Eigenlebens Bezug haben. Denn da das Gefühl oder der Wille seinem Wesen nach eine Beifalls- oder Missfallensbezeugung ist zu dem, was wir wahrnehmen oder vorstellen, so ist dieser Wille als selbstsüchtig zu charakterisiren,

wenn er bloss die Beziehung zwischen dem Vorgestellten und dem Ich ausdrückt, und das Ich also nicht mit in den vorgestellten objectiven Zusammenhang aufgenommen wird, sondern von einem solchen Zusammenhange noch keine Rede ist. Auf diese Weise muss nämlich das letzthin Massgebende die körperliche Lust und Unlust sein, sofern das Ich in einer sinnenfälligen Persönlichkeit erscheint, und alle Gegenstände in Beziehung auf dieselbe als Gutes oder Uebel charakterisirt werden. Wie der Hund, so wird auch der bloss selbstsüchtige Mensch Zorn empfinden und Hass, wenn man ihm die Nahrung wegnimmt oder ihn verletzt. Auch die häufig als geistig betrachteten Gefühle der Habsucht schliessen sich zunächst an die sinnliche Ursache an, da das Habenwollen sich doch zunächst nur auf solche sichtbare oder tastbare Dinge bezieht, die in unserem körperlichen Organismus einen Genuss hervorbringen, wie der Hamster und das Eichhörnchen ja ohne astronomische Bildung und Kalenderkenntniss ihr Futter anhäufen. Denn es ist wohl eine recht fabelhafte Auffassung, wenn man für diese Anhäufung von Mitteln zukünftiger Nahrung jetzt in den Kreisen der Naturforscher immer den Verstand und die Klugheit jener Thiere verantwortlich macht, während die Thatsachen sich viel einfacher erklären, wenn man bedenkt, dass die Augen immer einen grösseren Appetit haben, als der Magen. Der Anblick der Eicheln und dergleichen Nahrungsmittel associirt sich mit dem zugehörigen Gefühl des Genusses, und mithin wird durch blinde Ideenassociation die occupirende und sammelnde Thätigkeit des Thieres ausgelöst, sobald es nur ein zugehöriges Object sieht, wenn demselben auch im Augenblick kein Genuss entspricht. Auch die Herrschsucht beruht zunächst auf dem unangenehmen Gefühle, dass durch Andere unser Vorstellungslauf gehindert und unterbrochen wird, und wir zu anderen Auffassungen als den unsrigen genöthigt werden; denn wer recht herrschsüchtig ist, der will, dass alles so geschieht, wie er es sich gedacht hat, und er zürnt selbst dem Diener, der es in des Herrn Interesse besser, als befohlen war, machen wollte. Die Art, wie wir alles denken und auffassen, ist eben unser eigen, und der Vorstellungslauf hat eine mechanische Seite, weil er mit den Innervationen im Gehirn zusammenhängt und darum eine sinnliche Lust bei bequemem, ungehinderten Lauf, eine sinnliche Unlust bei allen Stockungen und erzwungenen

Abänderungen hervorbringt. So ist auch bei Habsucht und Herrschsucht die nächste Ursache sinnlich, obwohl diese Leidenschaften bei weiterer Ausbildung des Bewusstseins von der Welt natürlich auch durch nicht sinnliche Vorstellungen und Begriffe vermittelt werden können.

Es muss sich demgemäss eine ganz neue Art von Gefühl bilden, wenn der Mensch den perspectivischen Standpunkt der Selbstsucht verlässt und sich selbst mit all seinem Eigenthum ebenso betrachten kann, wie er andere Menschen betrachtet. Wir nennen diese neue Betrachtungsweise in der Wissenschaft vom Raume die geometrische, für die allgemeine Wissenschaft aber können wir sie die objective nennen, da der Mensch auf diesem Standpunkte sich selbst mit zu den Objecten rechnet. Eine solche Auffassungsweise kann nur bei vorgeschrittener Bildung stattfinden und tritt deshalb auch bei unsern Kindern erst später ein, wenn sie sich als Glied der Schule anderen Schulen gegenüber, oder als Glied des Hauses und der Nation andern Familien oder Nationen gegenüber fühlen. Es ist aber nur möglich, von der perspectivischen zu der objectiven Weltbetrachtung überzugehen, wenn wir an der Stelle der Beziehung der Dinge auf uns die Beziehung der Dinge untereinander beachten. Diese Beziehungen haben nur Sinn, wenn es gewisse Zusammenhänge giebt, die wir unter den Gesichtspunkt des Zweckes stellen. Da es nämlich für die Ethik nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntniss der Welt ankommt, sondern auf die Sphäre des Menschen, so zeigt sich die objective Betrachtungsweise, wenn der Mensch zuerst im Stande ist, die Zwecke und Interessen der Familie, des Dorfes, des Stammes, der Nation, des Staates oder eines Standes in der Gesellschaft aufzufassen und sich bloss als eingeschlossenen Theil mitzunehmen, indem er sich nur so, wie auch die übrigen Einzelnen, miteinrechnet.

Die Gefühle, welche der Mensch bei dieser Betrachtungsweise hat, nenne ich die moralischen oder Rechtsgefühle, weil wir sie sprachlich immer durch Recht und Unrecht bezeichnen und sie durch unsere Zugehörigkeit zum Ganzen ausdrücken; denn moralisch bedeutet, was der Sitte (mos, mores) entspricht, d. h. wobei der Einzelne von dem Geist und dem Gefühl des Ganzen getragen und getrieben wird.

§ 2. Ursprung der Moralität und des Rechts.

Da der Gegensatz dieser Gefühle gegen die selbstsüchtigen nun klar zu erkennen und auch das Eintheilungsprincip, wonach wir die Gefühle in die beiden Gruppen scheiden konnten, dargelegt ist, so wird unsere nächste Aufgabe sein, den Ursprung der moralischen Gefühle abzuleiten.

Kant's verunglückter Erklärungs-versuch.

Man hat diesen Ursprung mit gutem Grunde in der Vernunft gesucht, aber auf verkehrtem Wege; denn wenn Kant das Moralische darin sieht, dass man bei jedem Vorhaben generalisiren solle und fragen, ob das, was wir eben wollen, auch Alle thun dürften, wodurch unsere Maxime zu einem Gesetze würde, so ist mit dieser Kategorie der Universalität nur eine Beziehungsweise des Denkens bezeichnet, die äusserliche der Quantität. Diese Seite ist aber so ungenügend zur Bestimmung des Moralischen, dass vielmehr oft gerade das Particuläre und Individuelle den Charakter der Moralität ausmacht. Denn ein Fürst z. B. muss vieles thun, was nicht alle Menschen thun dürfen (also nicht nach der Norm der Universalität), zuweilen auch, was den übrigen Fürsten nicht erlaubt ist (also nicht einmal nach particulärer Totalität), sondern was gerade nur ihm allein geziemt (also Individualität). Wollte man einwenden, dass es sich nur um die Maximen und nicht um die Handlungen drehte, so können wir leicht zeigen, dass die meisten moralischen Menschen gar nicht nach Maximen handeln, da es zu den allerschwierigsten Denkoperationen gehört, die Motive zu einer Handlung in einer Maxime auszudrücken. Es wären sonst nur die geübtesten Dialektiker moralisch. Stellte man aber wirklich seine Motivation in einer Maxime dar, so würde das lächerliche Gesetz durch Universalisirung herauskommen, dass ein jedes vernünftige Wesen, welches meine Stellung in der Gesellschaft, mein Lebensalter, meinen angeborenen Charakter, meine Vergangenheit und meine Beziehungen zu allen übrigen Menschen hat, so oder so handeln muss, d. h. es würde die Universalität eben die Individualität sein, weil ohne Rücksicht auf alle diese individuellen Bedingungen die Handlung unrichtig würde. Zweitens aber liegt auch darin eine gränzenlose Unbesonnenheit von Kant, dass er die blosse Quantität zur Norm des Denkens macht; denn woher weiss ich, ob Alle so oder so handeln sollen? Der eigentliche Massstab, wonach die

Maxime als richtig oder falsch erkannt wird, liegt ja in der Auffassung der objectiven Lebenszwecke und nicht in irgend einer Generalisirung. Denn auch die allgemeine Uebereinstimmung aller Gesetze kann ja nicht durch die Allgemeinheit, sondern nur durch den Begriff und Inhalt des Gedachten eingesehen werden. Es ist ja durch die Universalität des Princips, dass jeder, wo er kann, ein Depositum behalten sollte, nicht bewiesen, dass dies Princip falsch ist. Und Kant's naiver Einwurf, weil sonst Niemand mehr ein Depositum einem Andern anvertrauen würde, geht gerade auf die Gefühle und auf die sachlichen Zwecke des Lebens zurück, um danach erst die Gesetze zu prüfen. Kant's Versuch ist also völlig missglückt.

Mitleidstheorie widerlegt.

Ausserdem würde dadurch auch der Ursprung der Moralität in der Menschheit nicht eingesehen werden. Darum ist die Erklärung von Lessing, Schopenhauer und ihren englischen Autoritäten fast vorzuziehen, wonach der mitleidigste Mensch der beste Mensch und das Mitleid der Ursprung und Mittelpunkt aller Moralität sein soll. (1) Allein so empfehlenswerth das Mitleid auch im Allgemeinen sein mag, so kann es doch als natürlicher Affekt, der bei einigen Menschen stärker, bei anderen schwächer auftritt, unmöglich das Princip der Moralität bilden. (2) Das Mitleid ist ja ein Princip, das sich selbst um's Leben bringt; denn wenn das Mitleiden Erfolg hätte und alles Uebel verhütet würde, so gäbe es kein Mitleid und also keine Moralität mehr; das Gute aber muss doch gerade dann herrschen, wenn das Böse beseitigt ist. (3) Das Mitleid muss auch erst moralisch gebildet werden, um zu unterscheiden, was man bedauern soll und was nicht; denn wenn das Mitleiden allein herrschte, so könnten die schönsten Thaten des Heldenmuthes nicht geschehen, bei denen man ja mitleidswürdige Wunden und Schmerzen und zuweilen das Leben selbst einsetzt. Also kann das Mitleiden nicht Erklärungsgrund und Quelle der Moralität sein. Mitleiden mit sich bringt Verweichlichung, Feigheit u. dergl. moralische Schwächen hervor; Mitleiden mit Andern als alleiniges Princip verhindert alle Erziehung, alle Strafe, alle Gesetzgebung, jede Anstrengung. Mitleid ist darum ein Affekt, der wie jeder andere der Vernunft zu unterwerfen ist, aber ihr nichts vorzuschreiben hat, oder gar an ihre Stelle zu setzen ist.

Ursprung des Rechts und der Moralität.

Ich will die Kritik nicht gegen alle weniger wichtigen modernen Theorien wenden, sondern lieber kurz von meinem Standpunkte den Ursprung des Rechts darlegen. Der Mensch, der zuerst die Welt ausschliesslich nach ihrer Wirkung auf ihn selbst betrachten musste und noch heute als Kind ebenso zur Welt steht, kommt allmählich zur Vernunft, d. h. er lernt, sich auf den Standpunkt der Andern zu stellen und nach Analogie mit sich zu beurtheilen, was für jeden Andern ein Glück und ein Unglück, ein Gut und ein Uebel sein muss. Dadurch wird er allmählich eine objective Ordnung erkennen, nicht indem er mit Kant universalisirt, sondern indem er die Zusammenhänge der Handlungen der Menschen in den Coordinationen von Zwecken und Mitteln versteht, da den Vorstellungen von den Ereignissen jedesmal Gefühle von Freud und Leid, Wünsche und Beängstigungen und diesen wieder psychische und physische Anstrengungen und Bemühungen zugeordnet sind.

Diese Erkenntniss ist die natürliche Folge der Vernünftigkeit des Menschen, wonach er homo sapiens im Gegensatze zum Thiere genannt wird, welches niemals seinen perspectivischen Standpunkt aufgeben und sich niemals auf den Standpunkt der anderen Wesen versetzen und die für sie gegebenen Coordinationen erkennen kann. Allein diese Klugheit des Menschen ist weder das Recht, noch die Moralität.

Nun entspricht aber dem erkennenden Vermögen in uns das Gefühl oder der Wille und diesem die Bewegung, wodurch alles geschieht, was geschieht. Daher wird der Mensch zwar im Anfang die Dinge nach der Selbstsucht auffassen, wie wir dies bei der Religion der Furcht gesehen haben; wenn er aber bei fremden Menschen Ereignisse anschauen muss, die ihn nichts angehen, die aber seinen schon gewonnenen Vorstellungen von der objectiven Ordnung zuwider laufen, so kann sein Gefühl dabei keinen Beifall äussern, sondern er muss wegen der Zugehörigkeit von Erkenntniss und Wille ein Missfallen empfinden. Er hat nothwendig die Stimmung des unbefangenen Zuschauers und Richters, der bei den Vorgängen nicht selber mit seinem Interesse betheiligt ist, und muss jede Störung der Ordnung mit einem nicht egoistischen Missfallen betrachten. Sieht er einen Mord an, so weiss er, dass der Ermordete leben wollte und um sein Dasein als ein

hohes Gut rang, dass seine Glieder nicht zur Zerfleischung da sind, dass sein Blut im Körper und nicht draussen fliessen soll, dass die schreienden und händeringenden Angehörigen in ihrem Gefühl und Leben beeinträchtigt werden durch den Tod ihres Vaters u. s. w. Kurz, er sieht eine Störung derjenigen Ordnung, die in der Natur des Menschen liegt, und muss dabei ein mehr oder weniger grosses Missfallen empfinden. Die Empfindung wird stärker werden, wenn seine Vernunft hinreicht einzusehen, dass der Mörder *ein ander Mal* ihn *selbst* zum Ziele nehmen könnte und dass dann Andere die Zuschauer sein würden, die mit Missfallen darauf blickten. Die natürliche Uebertragung auf sich, die durch die nachahmenden Triebe im Menschen begünstigt wird, giebt dieser Erkenntniss der Analogie den kräftigsten Eindruck, indem das Gefühl der Selbstsucht seine erworbene Kraft hinzufügt, so dass jenachdem Entrüstung, Entsetzen, Abscheu und dergleichen Gefühle entstehen können. Es befestigen sich allmählich dadurch aber eine ganze Reihe von zusammengehörigen Erkenntnissen und Gefühlen und auf dieser Coordination beruht Recht und Moralität.

1 Unrecht und Entrüstung.

Wenn wir die natürliche Entwickelung dieser sittlichen Gefühle und Ideen verfolgen, so ergeben sich zwei Stufen. Zuerst nämlich ist ersichtlich, dass die meisten Menschen auf der unteren Stufe der Cultur bleiben und alles, was geschieht, perspectivisch mit dem Auge ihrer Selbstsucht betrachten werden. Mithin können nur wenige, feiner begabte Naturen die Dinge, sich selber eingeschlossen, objectiv betrachten und eine gewisse Ordnung derselben nach natürlichen Zwecken erkennen. Da diese Ordnung aber noch nicht in dem Zusammenleben der Menschen staatlich verwirklicht ist, so werden sie auch keine deutlichen Begriffe davon haben können, sondern die Ordnung nur durch Verletzungen der Ordnung, also durch das angeschaute *Unrecht* erkennen. Das Unrecht ist daher *der erste moralische Begriff in der Menschheit* und ihm zugehörig das Gefühl des *Abscheus* und der *Entrüstung*. Es darf dies Gefühl nicht aus gekränkter Selbstsucht oder aus Mitleid abgeleitet werden, weil es sonst über die untere Sphäre des Lebens nicht hinausgehen würde, sondern aus der Vorstellung von einer *gestörten Ordnung*, die man wegen der natürlichen Gewöhnung mit Liebe und Beifall bisher genossen

und angeschaut hat und die uns nun erst bei ihrer Durchbrechung zum Bewusstsein kommt. Es entwickelt sich zwar natürlich der Begriff vom Rechten zu gleicher Zeit in untrennbarem Acte mit dem Begriff des Unrechts; dennoch hat man die Veranlassung zur Geburt dieser beiden Begriffe in der negativen Seite zu suchen. Daher bleibt der positive Begriff zunächst unbestimmt; der negative aber tritt klar und deutlich heraus: „er hat ihn geschlagen, beraubt, ermordet, seine Felder verwüstet, seine Hütte verbrannt“ u. s. w. Darum sind auch nothwendig alle sittlichen Gebote, welche die positive Seite vertreten, zuerst negativ gefasst: „Du sollst nicht stehlen, nicht tödten, nicht ehebrechen“ u. s. w.

2. Rechtsbewusstsein.

Die zweite Stufe des sittlichen Lebens entsteht, wenn durch die Störungen der natürlichen Ordnung ein Bewusstsein von dem positiven Inhalt der Ordnung, d. h. ein Rechtsbewusstsein sich ausbildet. Es wird allmählich klar, was das ist, was nicht, ohne Entrüstung hervorzurufen, durchbrochen werden darf. So entsteht eine deutliche Erkenntniss von dem, was sein soll und was man darf. Was daher auf der ersten Stufe als Brauch und Sitte unbewusst in Geltung war, das wird nun in bestimmten Ideen als die rechte Ordnung oder als Recht erkannt.

Dieser Erkenntniss zugehörig entwickelt sich der Wille oder das Gefühl. Wir können diese Seite das Rechtsgefühl oder die Moralität nennen. Sobald dieses Gefühl eine gewisse Stärke gewonnen hat, wird es sich nicht bloss in rechtmässigen oder sittlichen Handlungen und in der Vermeidung von Rechtsverletzungen äussern, sondern, da diese ganze ethische Sphäre den perspectivischen Standpunkt überschritten und die Ordnung als eine objective gefunden hat, die Nachachtung von Seiten der ganzen Gesellschaft fordern und erzwingen, d. h. dies Rechtsbewusstsein und Rechtsgefühl treibt nothwendig zu einer socialen Rechtsordnung oder zum Staat, zur Gesetzgebung, Verwaltung und Executive.

3. Die Sünde.

Wo aber in dem Einzelnen die frühere Stufe der Selbstsucht noch so mächtig wirkte, dass er eine Verletzung des Rechts und Gesetzes beging, während doch zugleich in ihm das Rechtsbewusstsein und Rechtsgefühl schon

lebendig war, da muss als zugehörig ein früher unbekanntes Gefühl, nämlich das der Sünde auftreten. Dies Gefühl hat scheinbar mit dem Schuldgefühl der ersten Stufe eine Verwandtschaft und führt daher auch denselben Namen der Reue; allein die Aehnlichkeit beruht bloss auf der Proportionalität und nicht auf der Qualität. Was dort der mächtige Wille und das Gefallen des Herrn ist, das ist hier das Recht; was dort die uns Schaden bringende Uebertretung ist, das ist hier Rechtsverletzung; was dort Furcht vor Rache und Nachtheil ist, das ist hier, auch wenn kein Nachtheil entsteht, das schmerzliche Bewusstsein, das von uns selbst anerkannte Gesetz durch ein von uns selbst verworfenes und verabscheutes Begehren verletzt zu haben. Also ist hier eine qualitative Verschiedenheit anzuerkennen und nur die Gleichheit der Stellung in der Proportion veranlasst, die homologen Glieder für gleich zu nehmen. Freilich wird die wissenschaftliche Unterscheidung der Begriffe dadurch erschwert und umgekehrt die falsche Identification dadurch unterstützt, dass in der historischen Entwickelung der Menschheit Macht und Recht selten rein geschieden waren, so dass auch alle die zugehörigen Vorstellungen in der Regel unrein vorkommen. Da wir aber hier nicht Empirisches und Historisches erforschen wollen, sondern mit philosophischer Strenge die Gliederung des geistigen Lebens speculativ bestimmen, so haben wir auch mit aller Schärfe die qualitativ gesonderten Functionen von einander zu trennen. Dies Gefühl der sittlichen Reue oder das Bewusstsein der Sünde ist aber seiner Quantität (Intensität) nach schwach und stark, jenachdem die Moralität oder das Rechtsgefühl schwach oder stark entwickelt war.

Beweis, dass die sittliche Stufe die höhere ist.

Man könnte nun den Beweis fordern, dass die sittliche Stufe des Bewusstseins wirklich die höhere sei der Selbstsucht gegenüber; denn es giebt ja Selbstsüchtige genug, welche die Sittlichkeit nur für eine zufällige Eigenthümlichkeit einiger Menschen erklären und den Unterschied der Sittlichen und Selbstsüchtigen in gleiche Linie stellen mit dem Unterschiede der Blonden und Brünetten, von denen doch keiner besser als der andere sei.

Der Beweis muss von dem Begriff des Höheren und Besseren ausgehen. Wir treten deshalb auf den Standpunkt der Selbstsüchtigen hinüber und setzen zunächst erst beide Stufen gleich, indem wir nur eine Ordnung der Begehrungen und der Güter

überhaupt fordern, wonach ein niederes Gut für ein höheres aufgegeben wird, ein Huhn für eine Kuh, eine Kuh für ein Kind u. s. w. Diese Ordnung muss Jeder einräumen, er möge auf einem Standpunkte stehen, auf welchem er wolle, weil sonst überhaupt alle Vernünftigkeit in der Auswahl der Handlungen aufhören und der Mensch auf die Stufe der Pflanze herabgedrückt würde, während schon das Thier eine Wahl vollzieht, wenn auch ohne bewusste Ueberlegung. Ist nun dies Princip zugegeben, so ist unser Obersatz fest, nämlich, dass das höhere Gut dasjenige sei, für welches wir alle übrigen fallen lassen. Der Untersatz hat jetzt bloss die Thatsache zu constatieren, dass der Mensch in seiner Entrüstung, d. h. im Gefühl des gekränkten Rechtes, bereit ist, sein Eigenthum, seine Freiheit, ja sein Leben, ohne welches doch alle sonstigen Güter nicht genossen werden können, kurz sein Gut und Blut in die Schanze zu schlagen. Dies ist allbekannt und braucht nicht durch Beispiele erhärtet zu werden, da ein schwaches Analogon sich schon bei dem Hunde zeigt, der auf seinem Hofe, gewissermassen im Bewusstsein seines Rechts, auch stärkeren Vierfüsslern gegenüber muthiger wird. Er wird getragen durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit dem socialen Ganzen des Hauses und der für ihn das Recht bildenden Gewohnheit. Bei den Kindern aber kommt auch Erwachsenen gegenüber, welche die Macht haben, zuweilen der Rechtstrotz hervor: „es ist aber doch wahr!", und sie betheuern unter Thränen und mit Verachtung der Schläge, dass sie Recht haben. Ueberall endlich sieht man in der Geschichte, dass für einen Mann, der das Rechte erkannt hat, die Gegenstände der Furcht nicht mehr fürchterlich sind, weil ein höheres Gut, das sein Gefühl viel stärker aufregt, in ihm lebendig geworden ist. Mithin ist der Beweis erbracht, und wenn man erwidern wollte, dass die Selbstsüchtigen doch nicht ebenso denken, sondern gleich bereit sind, das Recht ihres Standes, ihrer Nation u. s. w. preiszugeben, wenn sie bei seiner Behauptung ökonomischen Nachtheil oder gar Gefahr an Leib und Leben hätten, so sind sie daran zu erinnern, dass hier nur derjenige urtheilen kann, der beide Vergleichungspunkte kennt. Ob Neapel oder Malaga schöner liegt, kann nur der entscheiden, der beide Städte gesehen hat. In dem sittlichen Manne liegt aber auch die Selbstsucht als eine ihm wohlbekannte Triebfeder; der Selbstsüchtige aber kennt die Moralität nicht.

Der zweite Beweis ist dadurch zu führen, dass in der ganzen menschlichen Gesellschaft Niemand die Selbstsucht als seinen Grundsatz öffentlich bekennen darf, ohne sofort alles Vertrauen, alle Achtung und allen Einfluss zu verlieren, weil man ihn für eine niedrige und gemeine Natur hält. Deshalb müssen die Selbstsüchtigen öffentlich selbst die Moralität als die höhere Stufe anerkennen, indem sie ihren Handlungen wenigstens den Schein und Vorwand des Rechts umhängen.

Drittens folgt der Beweis aus dem Begriff des Moralischen selbst, da es ein Urtheil über die selbstsüchtigen Begierden und den Gebrauch der Macht enthält. Der Richter steht aber immer über dem, der vor sein Tribunal kommen muss. Und so kommen alle Handlungen der unteren Stufe vor das kritische Tribunal des Bewusstseins, welches Recht und Unrecht scheidet, anklagt oder freispricht.

Inhalt des Rechtsbewusstseins.

Da es die Wahrnehmung der natürlichen Zweckmässigkeit in den Beziehungen der Menschen ist, welche zuerst die Idee einer Ordnung und demgemäss das Rechtsbewusstsein entstehen lässt, so kann sein Inhalt auch nur die socialen und politischen Verhältnisse der Menschen umfassen. Es dreht sich also um die Familie und ihre Ordnung, die gebietende Stellung der Eltern, den Gehorsam der Kinder; sodann um die Stände, ihren Fleiss, ihre wechselseitige Hülfe und Freundlichkeit, ihre Achtung und Ehrbarkeit, endlich um die Nation und den Staat, also um den Patriotismus, die Heiligkeit der Gesetze über Eigenthum, Freiheit der Person, Unverletzlichkeit der Person und der Verträge untereinander, um den Gehorsam gegen die Obrigkeit, die Einrichtung der Aemter u. dergl.

Der Inhalt des Rechtsbewusstseins ist deshalb nach den Entwickelungsstufen der Gesellschaft nothwendig veränderlich und läuft immer parallel mit dem positiven Rechte, welches für die stärksten sittlichen Gefühle den zugehörigen Vorstellungsinhalt in Gesetzes-Paragraphen formulirt und die zugehörigen Handlungen erzwingt oder die Uebertretungen straft. Mit dem geschriebenen Recht ist natürlich die Sitte oder das Gewohnheitsrecht von diesem Standpunkte aus homolog, wie denn auch in den Römischen Institutionen die Athenische und die Spartanische, die geschriebene und die bloss gedächtnissmässige Rechtsfestsetzung in die gleiche Linie gestellt wird.

Zweites Kapitel.

Die zugehörige Dogmatik.

§ 1. Die Theologie der Religion der Sünde.

In dieser ganzen Sphäre des Rechts und der zugehörigen Moralität haben wir nun bisher keine Spur eines religiösen Geistes gefunden, und es fragt sich daher, wie der Uebergang zur Religion vor sich gehe, d. h. wie eine Anknüpfung des Rechts an die Gottesidee gemacht werden könne. Allein dies ist sehr einfach; denn die in uns sich bildende Idee des Rechts wird ja in dem unentwickelten Bewusstsein immer von selbst nach Aussen projicirt, so dass die innere Verpflichtung, die uns das Gefühl auferlegt, als ein aussen vorhandenes Gebot aufgefasst wird. Für dieses Gebot bedürfen wir nach dem die Bewegung unserer Gedanken bezeichnenden Satze des Grundes eine Ursache, die wir nicht finden können; denn es handelt sich ja um eine Idee in unserem Geiste und um ein Gefühl unseres Gemüthes. Mithin müsste das Gesetz ein fabelhaftes Dasein führen, wenn nicht aus dem Erwerb der unteren Stufe schon die Gottesvorstellung fertig vorläge. Da aber dieser Gott der Macht, dem unsere Gottesfurcht entspricht, schon geschaffen ist, so versteht es sich nun von selbst, dass wir das nach Aussen projicirte Gebot des Rechts, welches für uns Autorität ist, auf den Gott der Macht beziehen und so den strengen Herrn zum Gesetzgeber erheben. Der alte Furchtgott erhält nun den Heiligenschein, der von unserem Rechtsbewusstsein und unserem Rechtsgefühl ausstrahlt. So entsteht die zweite, höhere Stufe der Religion, die moralische oder Rechtsreligion.

Allein obgleich dieser Ursprung der Religion so einfach erscheint, so ist doch die Beziehung des Rechts auf den Naturgott nicht der nächste Vorgang; denn man hat immer den Anfang

mit der negativen Seite zu machen. Das Nächste ist, wenn die natürliche Ordnung, die wir als Brauch oder Sitte oder auch nur als gewohnte Wahrnehmung kannten, verletzt wird, z. B. durch einen Todschlag, wie er in dem Mythus von Kain erzählt wird. Bei solcher Gelegenheit muss einerseits das Gefühl der Sünde, andererseits das unbestimmte Bewusstsein eines verletzten Rechtes entstehen. Nun hat aber die Vernunft des Menschen im Anfang gar keine Musse, um über die Vorstellung des Rechts weiter zu grübeln und sie speculativ mit irgend einem metaphysischen Subjecte zu verknüpfen; dagegen ist die Sünde ein mächtig drängendes Gefühl, welches den Geist in Aufruhr bringt, da sich die selbstsüchtige Leidenschaft von der Vernunft, in welcher die Vorstellung von der Ordnung lag, losgerissen hat und so das Gemüth des Menschen in zwei Heerlager getrennt ist. Mithin erscheint nun der Leidenschaft gegenüber die Vernunft als etwas Anderes und dies Andere, welches allererst die Möglichkeit und den Grund der Entrüstung bildet, wird ganz natürlich projicirt und vereinigt sich daher von selbst mit dem Gotte der Macht, der schon fertig im Bewusstsein ist.

Dazu kommt, dass die Entzweiung des Bewusstseins, welche wir bei der Sünde erkennen, ursprünglich nicht wohl in einem und demselben Menschen stark genug vorgehen konnte, um daraus die Gottesvorstellung allein abzuleiten; sondern es erscheint als natürlicher anzunehmen, dass die Entrüstung über die Sünde zuerst in einem anderen Menschen, entweder in dem Verletzten oder in den Zuschauern, entstand und sich dann erst durch Sympathie dem Sündigenden mittheilte. Wie nun die Entrüstung homolog mit dem Zorn und der Rachlust ist, so muss demgemäss das Gefühl der Sünde homolog mit der Furcht werden, die aus der Entrüstung die Rache wie ein Gespenst aufsteigen sieht. Mithin verwachsen diese beide Gefühle ganz von selbst und so muss die Furcht, auch wenn der Beschädigte oder die Zuschauer nicht in Thätlichkeiten übergehen, doch nach der Analogie in dem Bewusstsein den Furchtgott hervortreiben und ihn aus dem bloss gefährlich zürnenden wegen des dämmernden Rechtsbewusstseins zu einem nach dem Recht und der Ordnung strafenden machen. Nehmen wir z. B. den ersten Todschlag. Das Weheschreien des Sterbenden und die starre, kalte und blasse Leiche geben den Schreck und die Furcht. Jetzt kommt das Bewusstsein, selbst

die Ursache der gestörten Ordnung zu sein, welches mit dem schon bekannten Schuldgefühl die Idee des Unrechts associirt und also das Gefühl der Sünde hervorbringt. Die Sünde mit dem Bewusstsein der Schuld und die zugehörige Furcht müssen daher nothwendig die weitere Verknüpfung mit dem Furchtgotte schliessen, so dass der Ursprung des Gottes in dieser zweiten Religion durchaus verständlich und natürlich erscheint.

Es giebt daher in dieser Religion keinen Gott, der bloss abstract das Recht vertrete, sondern dieser Gott des Rechts ist unmittelbar auch zugleich der Gott der Macht. Man kann die Religion aber positiv die moralische oder Rechtsreligion oder nach dem nächsten Ursprung die Religion der Sünde nennen, weil sie sich ohne das specifische Gefühl der Sünde niemals gebildet haben würde.

§ 2. Unbestimmtheit des Gottes.

Wenn wir nun die Gottesvorstellung gewonnen haben, so fragt man sich, was wir Bestimmtes dabei denken. Da ist nun sofort einleuchtend, dass sich aus der Projection unseres Rechtsbewusstseins in den Himmel droben kein Begriff von einem wirklichen Wesen bilden lässt. Durch die Verknüpfung mit dem Naturgotte kann aber die moralische Färbung, die wir ihm nach der Analogie mit unserem eigenen Rechtsgefühl geben, schon eine lebendigere und inhaltsreichere Persönlichkeit hervorbringen, die wir verstehen und die uns versteht, weil wir ihr ja unser Herz in die Brust gethan haben. Der Gott ist daher unserer Achtung sicher und erweckt in uns, sofern er mit dem Naturgott verwachsen ist, zugleich Furcht, zusammengenommen also Ehrfurcht. Die weiteren Gefühle und Vorstellungen, die zum Verkehr mit dem Gotte führen, müssen wir bei Betrachtung des Cultus erörtern; hier können wir nur noch feststellen, dass trotz dieser Vermenschlichung des Gottes, den der unbefangene Mensch ja nach seinem Bilde schafft, dennoch der Schatten einer merkwürdigen Unbestimmtheit auf die ganze Theologie fallen muss. Wir können dem Gotte nämlich, obgleich wir ihn nach Analogie mit uns als Geist und Persönlichkeit vorstellen, keine irgend bekannte Figur und Erscheinungsform geben, da er durch seine moralischen Eigenschaften zu hoch ist, um als Ochs, Löwe, Adler,

oder gar als Wasser und Sturm, oder als Sternscheibe zu erscheinen; durch die allgemeine Wirksamkeit des Rechtsbewusstseins und durch Verschmelzung mit dem Naturgott aber ist er auch wieder zu gross, um als ein kleiner oder riesiger Mensch von einer bestimmten Länge und von bestimmtem Alter und Wuchse vorgestellt zu werden. Mithin muss der Gott unsichtbar und gestaltlos sein, so dass kein Bild und Gleichniss von ihm gemacht werden kann. Wie für die Sinne, so verliert er deshalb aber auch für die Vorstellung und Phantasie jede Form und Natur, da er über den Naturgott durch seine moralischen Eigenschaften hinausgewachsen ist. Also müssen wir bekennen, dass dieser Gott, möge er als Jehovah oder sonstwie verehrt werden, nothwendig eine unbestimmte und jeder Verdeutlichung widerstehende Vorstellung bildet; denn auch als Begriff der Vernunft, der durch das Denken und Schliessen kund werde, können wir ihn nicht vertheidigen, da die Projection unseres Rechtsbewusstseins nach Aussen in eine unerfindliche Persönlichkeit hinein kein logischer Schluss ist, der sich über seine Methode auszuweisen vermöchte. So bleibt nur übrig, dass der Gott als das homologe Glied dem zugehörigen Gefühl der Sünde in uns entspricht und dass er seine Natur als ein wirkliches Wesen, in welchem die Rechtsgefühle den Charakter oder die Eigenschaften bilden, von dem Naturgotte entlehnt hat und deshalb an einer doppelten Unbestimmtheit leidet.

Diese Unbestimmtheit kann der Rechtsgott niemals verlieren, weil und sofern es keine andern Motive giebt, die als religiöse zur Ausbildung einer speculativen Theologie führten. Das einzige Motiv ist das Gefühl der Sünde, und diesem entspricht zugeordnet der Rechtsgott, der nur in dieser, sonst aber in keiner Beziehung bestimmt ist. Wie nun die Menschen Jahrhunderte lang gewisse Kräuter wegen ihrer Heilkraft suchen und brauchen, sich aber um die sonstigen Eigenschaften dieser Kräuter, um ihren Speciescharakter und um ihre aus wissenschaftlichem Interesse aufzufindenden chemischen, physikalischen, anatomischen und physiologischen Eigenthümlichkeiten, wie um ihre Ordnung und Classe in der Pflanzenwelt gar nicht bekümmern, sondern nur dies von ihnen wollen, dass sie Blut stillen, Schweiss treiben, kühlen, Wunden reinigen und dergleichen bestimmte nützliche Dinge leisten: so verhalten sich die Gläubigen auch zu ihrem Gott, um

dessen Herkunft, Wohnung, Nahrung, Lebensweise und Beschäftigung sich nur unnütze und nicht religiöse Gedanken bewegen würden, während das einzige bestimmte Motiv der Sünde ihm die einzige für diese Religion brauchbare Bestimmtheit des Rechtscharakters giebt, wogegen alle andern theologischen Speculationen ausserhalb dieser Religion liegen müssen, weil sie für das Gefühl der Sünde ohne Nutzen sind. Es dreht sich bloss um die Heilkraft des Krautes.

§ 3. Die numerische Bestimmung des Gottes.

Monotheismus.

Obgleich nun die zugehörige Theologie dieser Religion ihrem Gegenstande keine nähere metaphysische und sonstige Wesens-Bestimmung geben kann, so ist es doch in Beziehung auf den Gesichtspunkt der Quantität sehr interessant zu erkennen, wie der Rechtsgott nothwendig ein einiger werden muss und wie also durch die Religion der Sünde der Polytheismus zu einem Monotheismus übergeführt wird. Um dies einzusehen, müssen wir vorläufig die erzartige Verquickung unseres heiligen Gottes mit dem Naturgotte lösen und ihn chemisch rein darstellen, weil wir sonst die specifischen Eigenschaften dieser Religion verfehlten. Nun ist klar, dass das Rechtsbewusstsein in seiner specifischen Energie, wo es das Gefühl der Sünde erzeugt, oder positiv thätig in der Gesetzgebung ist, immer nur als ein im Einklange mit sich stehendes Bewusstsein auftritt. Wer sich sündig fühlt, hat immer nur die Eine Stimme des Rechtes im Herzen, die ihn verklagt; denn das Missfallen, das vielleicht ein Entrüsteter draussen zeigt, muss mit unserem eigenen Missfallen übereinstimmen, wenn wir die Sünde fühlen sollen, und dies Gefühl ist ein einiges. Mithin stehen wir dabei auch nur dem *Einen* projicirten Rechtsgeiste gegenüber. Ebenso ist der Gesetzgebende von der Einheit des Willens geführt, und es kann sich innerhalb des moralischen Gebietes niemals der Dualismus von Geboten finden, wie z. B. etwa: Du sollst nicht tödten und Du sollst tödten. Mithin kann die Projection unseres Rechtsbewusstseins auch immer nur einen *einigen* Gott liefern, und der *reine Monotheismus* ist das logisch nothwendige Dogma dieser moralischen Religion.

Polytheismus.

Wenn wir nun aber bedenken, dass der reine und einige Gott des Rechtes eine Verquickung mit

dem Gotte der Macht nicht vermeiden kann, so ist es ganz begreiflich, dass der reine Monotheismus sich selbst bei denjenigen Völkern, die ein höher entwickeltes Rechtsbewusstsein haben, dennoch nicht vorfindet, sondern dass der Polytheismus vielmehr überall verbreitet ist, und der moralische Monotheismus eigentlich wohl nur bei den Juden vorkommt. Die Erklärung liegt darin, dass, wenn das Rechtsbewusstsein sich bildet, die Götter der Naturreligion schon da sind. Wie nun der Freund des Rechtes im Kampfe steht mit den vielen Vertretern der Selbstsucht und der Gewalt, so muss auch ihr Gott nothwendig ein Heer von Gegnern sich gegenüber haben, mit dem er in beständiger Fehde liegt. So hat Indra auch da, wo er nicht bloss als Lichtgott, sondern schon als Vertreter der Moralität gefasst wurde, immer mit den feindlichen Naturgewalten, die z. B. in Wertra symbolisirt werden, zu kämpfen und die olympischen Götter, bei denen Sinn für Recht und für das Schöne und Gute herrscht, mit den Titanen und Giganten. Denn es ist zwar richtig, dass wir diese Kämpfe auch schon in der Furchtreligion genügend ableiten konnten (vergl. oben S. 127); sie erhalten aber jedenfalls durch die moralische Religion eine neue Belebung, indem der Gott, der bisher bloss unser Gott, unser Beschützer, unser Erlöser (σωτήρ) und überhaupt die perspectivisch aufgefasste Ursache unserer Furcht und Hoffnung war, nun auch die Vertretung der moralischen Interessen und der Rechtsidee übernehmen muss. So verwandelt sich in jedem Volke entweder der Nationalgott oder einer der Götter mit dem erwachenden sittlichen Geist zu dem Gotte des sittlichen Gesetzes. Mithin ist der Polytheismus ganz natürlich selbst auf dem Standpunkte einer sich schon bildenden Rechtsreligion, wie wir diesen Zustand daher auch bei den Indern, den Germanen, Griechen, Römern und auch den Aegyptern vorfinden.

Dualismus.

Es muss nun aber gezeigt werden, wie der Dualismus entsteht, der sich z. B. bei den Persern findet. Dieser lässt sich scheinbar sehr einfach erklären. Wie nämlich in der Furchtreligion scheinbar durch die blosse Macht des Denkens alle die vielen Götter und Dämonen sublimirt werden können zu dem Einen allgewaltigen Herrn des Islam, so scheint auch der Gegensatz der Naturgötter, die der Rechtsgott vorfindet, durch die zur Zeit der Ausbildung des Rechtsbewusstseins schon gereifte Abstractionskraft sehr wohl in den einigen Begriff des

dem Rechten widerstrebenden, bösen und rechtsfeindlichen Princips zusammengefasst werden zu können, und wir hätten daher bequem und glücklich den Dualismus aus einem in der Natur des Denkens liegenden und gewöhnlichen Vorgange abgeleitet. Allein es darf uns nicht einfallen, auf diese kraft- und geistlose Manier das Gottesbewusstsein bloss als Product einer sogenannten logischen Abstraction zu erzeugen; denn es ist zwar leicht, die Enten, Raben, Sperlinge u. s. w. unter dem Begriffe Vogel zusammenzufassen, nicht aber die vielen Götter unter den Einen Begriff Teufel, weil der Gattungsbegriff Vogel nirgends als wirkliches Wesen existirt, und auch kein Mensch an seine verborgene Existenz glaubt, während der Begriff Teufel oder Ahriman ein wirkliches Wesen bedeuten soll, das man fürchtet und wogegen man kämpft. Ferner ist der durch Abstraction gefundene Begriff das Prädicat zu jedem Artbegriff, d. h. jeder Sperling ist ein Vogel, jeder Rabe ein Vogel; es wäre aber absurd zu sagen, dass jeder der alten polytheistischen Dämonen ein Ahriman sei, weil dadurch das böse Princip in seiner Einheit verschwinden und sich wieder in eine Vielheit von Dämonen auflösen müsste, gerade wie der Begriff Vogel in die Vielheit der wirklichen Vögel zergeht. In dem Dualismus aber verschwinden umgekehrt die vielen Götter und lassen als eigentlichen Acteur dem Rechtsgott gegenüber nur den Bösen zurück. Sofern die vielen Götter aber in der Erinnerung und durch die Gewöhnung und Tradition noch fortleben, verwandeln sie sich nur in Diener und Werkzeuge des bösen Dämons, durch welche er seine Absichten ausführt. Also ist bewiesen, dass die logische, sogenannte Abstraction keinen genügenden Erklärungsgrund für die Entstehung des Dualismus bietet.

Sobald man aber meine Methode befolgt, so löst sich das Räthsel und man kann den Dualismus a priori construiren und zwar in solcher Weise, dass das wirklich historische religiöse Bewusstsein mit der Synthesis sich vollständig deckt. Wir werden deshalb auch die Elemente unserer Synthesis nicht durch irgend welchen Einfall in die Gedanken bekommen, sondern mit voller Besonnenheit selbst bestimmen. Da nämlich der Teufel, Ahriman, Seti oder sonstwer natürlich eine blosse Vorstellung ist, welche die Rolle eines wirklichen Wesens spielt, so muss die Gotteserzeugung auf einer Projection beruhen. Dies ist unser leiten-

der Gesichtspunkt. Mithin muss erstens in dem Bewusstsein des Menschen eine reale einheitliche Macht nachgewiesen werden, welche genau den Charakter des bösen Princips besitzt, und zweitens muss ein Grund sich zeigen, weshalb man diese in uns wirksame Macht nach Aussen projiciren konnte.

Was nun die erste Forderung betrifft, so werden wir dem Bewusstsein des objectiven Rechtes gegenüber sowohl in uns als in Andern die einzelnen Leidenschaften und alles Widerstrebende schliesslich auf die bloss perspectivische Stellung zur Welt, also auf ein einheitliches Princip, die sogenannte Selbstsucht, zurückführen müssen, so dass nun die Vielheit der einzelnen Begehrungsmächte in uns und Andern sich ganz natürlich in blosse Werkzeuge, Diener und Erscheinungsarten des Einen bösen Grundwillens verwandeln. Da aber die einzelnen polytheistischen Dämonen früher immer den einzelnen Leidenschaften im Menschen zugeordnet waren, und die Gläubigen sich, je nachdem sie dies oder das fürchteten oder ersehnten, immer an diesen oder jenen Dämon betend und opfernd wandten, so müssen nothwendig beide einander zugeordnete Glieder auch miteinander in die neue Stellung eintreten, die durch den Ursprung der objectiven sittlichen Weltanschauung entsteht, und mithin begreift sich, weshalb, wo Dualismus in der Weltgeschichte auftritt, die früheren Dämonen entweder verschwinden, oder, was natürlicher ist, zu blossen Erscheinungsarten und Dienern des souveränen bösen Princips herabgesetzt werden.

Hierin liegt aber noch nicht die gewünschte Erklärung; wir müssen vielmehr etwas feiner jetzt auch noch den Grund der Projection erforschen. Nun konnte der Rechtsgott nur entstehen, weil das Ich sich in den Aeusserungen seiner Selbstsucht wiederfand und den moralischen Geist in sich als etwas Fremdes betrachtete und deshalb nach Aussen projicirte. Demgemäss kann also das böse Princip erst dann im Ahriman oder Seti als Gott hervortreten, wenn das Ich seine Stellung verändert hat und zwar nicht etwa den schon entstandenen und verehrten Rechtsgott wieder in das Bewusstsein der eigenen Seele zurücknimmt, sondern sich auf seine Seite neigt und sich daher im Ganzen als fromm und ehrbar und rechtlich betrachtet, weshalb nun die in dem Menschen aufsteigenden Gewalten der Leidenschaft vielmehr als etwas Fremdes, als Verführung und

Besessenheit angesehen werden müssen und daher sehr natürlich auf die Wirksamkeit eines dem Guten widerstrebenden dämonischen Princips, eines Gottes in zweiter Linie zurückgeführt werden können. Nur hieraus erklärt sich auch die unbedingte Superiorität, welche der Rechtsgott immer diesem bösen Dämon gegenüber erhält, der niemals in bloss numerischer Gleichwerthigkeit neben dem guten auftritt, sondern genau entsprechend der Taxation unserer leidenschaftlichen Interessen seine ethisch abgemessene Stellung zu dem Rechtsgotte erhält. Aus diesem Grunde muss auch sowohl der Ursprung als die metaphysische Beschaffenheit und die physische Machtgränze des bösen Dämon in der dualistischen Religion immer unbestimmt bleiben, was höchst merkwürdig ist, sich aber aus unserer Construction mit Nothwendigkeit ergiebt.

Die Richtigkeit dieser speculativen Synthesis lässt sich historisch confirmiren. Bei allen Völkern mit dualistischem Gottesbewusstsein findet sich nämlich immer die vorwiegende Verehrung des guten Gottes, zu dessen Mitstreitern und gehorsamen Dienern sich der Gläubige rechnet, während er die früher verehrten Naturgötter nun als Diven in einem herabsetzenden Sinne ansieht, da er sein Ich von ihrer Verehrung zurückgezogen hat, ohne ihre Macht und Wirklichkeit läugnen zu können. Die historischen Nachweisungen findet man in vorzüglicher Klarheit bei Max Müller.

Der reine Monotheismus bei den Juden.

Da der durch das entstehende Rechtsbewusstsein geforderte Monotheismus sich nicht so leicht von dem Glauben an die früher verehrten Götter freimachen kann, weshalb die meisten geschichtlichen Völker mehr einen Monarchismus des Rechtsgottes, als einen ächten Monotheismus haben, so bilden nur die Juden eine Ausnahme; denn wenn man auch archäologisch bei ihnen einen alten Polytheismus nachweist und selbst ihre besten Propheten mitunter die Götter der fremden Völker oder die Sterne noch als wirkliche Götter oder Dämonen von beschränkter Kraft gelten lassen, so erfordert doch die wissenschaftliche Gerechtigkeit, ihnen grundsätzlich den reinen, unverfälschten Monotheismus zuzugestehen. Dies eigenthümliche Phänomen kann philosophisch nicht erklärt werden, da der Ursprung des sittlichen Bewusstseins nicht sofort die Naturmächte der Leidenschaft in uns vertilgt, und da sogar die Möglichkeit einer Projection des Rechtes

auf ein göttliches Wesen die Hinübernahme dieser Idee Gottes aus der Furchtreligion, die also mit vorausgesetzt wird, erfordert. Also stehen wir vor einem historischen Räthsel, für welches die blosse Speculation keinen Schlüssel hat.

Wenn man nun von orthodox-theologischer Seite uns den Schlüssel in die Hand drückt, da ja Gott sich durch Mosen offenbart habe, so können wir diese Erklärung wirklich rückhaltlos annehmen, weil die Offenbarung, wie wir später sehen werden, sich ja in der That durch die Geschichte vollzieht. Wir müssen also die Erklärung in der Geschichte suchen. Wenn wir nämlich den Fall setzen könnten, dass ein ganzes Volk seine Religion nicht allmählich durch die bisher betrachteten psychologischen Vorgänge erwürbe und fortbildete, sondern wie ein unbeschriebenes Blatt durch einen einzigen weisen, gereiften und gerechten Mann die höhere Rechtsreligion aufnehmen dürfte, dann möchten wir auch nicht anstehen, die Möglichkeit des reinen Monotheismus bei einem Volke als denkbar einzuräumen. Ob man aber so aussergewöhnliche und fast unglaubliche Bedingungen zugestehen könne, das muss eben die Geschichte prüfen. Nun scheint es in der That wirklich geschehen zu sein, dass sich unter Führung einer grossartigen Persönlichkeit eine in miserablen socialen Verhältnissen fast verkommene Volksmenge zur Auswanderung oder Flucht überreden liess. Durch langjähriges Wandern und viele Kämpfe wurde sie, wie erzählt wird, allmählich ihrem alten Bestande nach aufgerieben, und nur die Jugend, die ja in der That immer ein unbeschriebenes Blatt ist, blieb übrig, in welche der Gesetzgeber seine neue höhere Religion einschreiben konnte, ohne dass die alten Gewöhnungen und der alte Aberglaube mit seiner sonst unvertilgbaren Macht mit hinübergenommen wäre. Mit dieser grösstentheils jungen, in ein neues Land und in neue Verhältnisse verpflanzten Generation wurde nun ein neues Volk ansässig mit einer neuen eigenen Religion, die daher mit der Religion keines anderen Volkes verwandt sein konnte und keine Wurzeln in der polytheistischen Naturreligion hatte und nicht wie bei den Germanen, Indern und Griechen einen Mischmasch von moralischer Theologie und wüstem Aberglauben bildete, sondern die ihrem Ursprunge und Wesen nach den reinen Monotheismus des Rechtsbewusstseins enthielt und deshalb auch als eine wahre Offenbarung Gottes gelten kann.

Da die sittlichen Gefühle und die Ideen des Rechts und des Unrechts aber durch Projection keine Theologie bilden können, so musste die moralische Religion nothwendig von der Furchtreligion den Gott der Macht übernehmen und darum auch von ihrem Gott des Gesetzes irdische Güter und Uebel als Lohn und Strafe erwarten. Die dadurch entstandene Verunreinigung der reinen und höheren Religion werden wir später untersuchen.

Ich will nur noch erwähnen, dass es trotz der wunderbaren und einzigartigen Entstehung dieser moralischen Religion nicht gut möglich war, sie rein zu bewahren; denn die mächtigen Antriebe der Begierden mit ihrer Thorheit mussten in der Menge, wie in vielen hervorragenden Einzelnen, immer wieder die Motive der Furchtreligion in Umlauf bringen und daher vielfache Annäherung an den Götzendienst der umwohnenden Völker hervorrufen. Es ist daher in der Ordnung, dass die Propheten uns dies auch immerfort verkünden und dass sie mit der Stärkung des Rechtsbewusstseins zugleich auch stets einen Kampf gegen die Infection des Götzendienstes der Naturreligionen unternehmen müssen.

Darum kann es als eine Niederlage der prophetischen Kraft oder als ein Compromiss und eine Anpassung und Concession betrachtet werden, wenn endlich der Dualismus zur öffentlichen Anerkennung gelangte, indem man den bösen Dämon als ein irgendwie mächtiges, natürlich unklar vorgestelltes göttliches Wesen neben den wahren und einzigen Gott des Gesetzes stellte. Der Grund dieser nothwendigen Niederlage ist aber nicht schwer zu sehen. Da nämlich der moralische Gott mit dem Gott der Macht verschmolzen war, so mussten alle geschichtlichen Ereignisse und alle privaten glücklichen und unglücklichen Erlebnisse als Lohn und Strafe für Sünde und Gerechtigkeit erklärt werden, was jedoch zu beweisen oder einigermassen glaublich zu machen in der That unmöglich ist, weil dabei der bloss perspectivische Standpunkt zum objectiven aufgebauscht wird. Denn es ist eine logisch unstatthafte Methode und eine naive und fast lächerliche Arroganz der niedrigen Natur des Menschen dem höheren sittlichen Geiste gegenüber, wenn die Gerechtigkeit eines Menschen aus seinem materiellen Wohlstande, seinen Schafheerden und Häusern erkannt wird und die Hiobsleiden aus seiner Sünde und Gottlosigkeit folgen sollen. Eine solche Philosophie der Geschichte

ist offenbar von den alten Motiven der Furchtreligion eingegeben und nicht von dem sittlichen Geiste. Um daher die nothwendig entstehenden Widersprüche und Unerklärlichkeiten zu deuten, kam man entweder von selbst, oder durch den Einfluss der Perser zu der dualistischen Hypothese und verdarb damit die Reinheit der moralischen Religion.

§ 4. Die Unveränderlichkeit Gottes.

Ich habe schon oben die nothwendige Unbestimmtheit der Gottesvorstellung in der moralischen Religion abgeleitet. Während die Furchtreligion den Gott unmittelbar an die in den Sinnen und der Phantasie erscheinenden Naturgestalten anknüpft und dadurch die reich ausgebeutete Veranlassung gewinnt, um ihren Gott oder ihre Götter plastisch, malerisch und dichterisch darzustellen: so kann die moralische Religion ihrem einzigen Gott keine Gestalt geben, und er muss gegen die bildenden und dramatischen Künste in ein feindliches Verhältniss gestellt werden, wie sich dies im Judenthum zeigt. Mithin kann die Darstellungsweise Gottes höchstens in Verneinungen bestehen, indem alle sinnliche Götzengestalt oder Sinnenform von ihm geläugnet und er über alle diese Pracht, wie über etwas Untergeordnetes, das nur sein Fussschemel oder bloss sein Thron sei, hoch erhoben wird. Wo wir aber, sei es im Judenthum oder bei den Griechen und andern Völkern, dennoch bildliche oder dichterische Darstellungen des Rechtsgottes in männlicher oder weiblicher Gestalt mit Modius und Wage oder mit Scepter und Diskus u. dergl. finden, da kann man gewiss sein, dass man keinen vollbürtigen Abkömmling der zweiten Religion vor sich hat, sondern einen Bastard, bei welchem der barbarische Ascendent der Furchtreligion den Typus vererbt hat.

Das Princip der geschichtlichen Theologie liegt in der Furchtreligion.

Daher sind selbst alle Zeichen einer Veränderlichkeit Gottes als Bastardbildungen zu betrachten; denn der Gesetzesgott kann nur das unveränderliche sittliche Bewusstsein vertreten und daher weder freundlich und gnädig, noch zornig und rachlustig sein. Da wir aber nach der unaustilgbaren selbstsüchtigen Natur in uns immer auch die Furchtreligion im Stillen behalten, so

fürchten wir sinnlichen Schmerz, Schaden, Krankheit, Niederlagen und Tod und betrachten in solcher Gemüthslage den Rechtsgott mit den Attributen des Naturgottes als zürnend und rächend, wie bei den umgekehrten Stimmungen der Hoffnung als gnädig und mild, weil er sinnliche Güter verleiht, uns aus Gefahren rettet und als unser Stab und Schild, als unser Hüter und Hirt uns leitet und bewahrt.

Wie alle Veränderungen des Rechtsgottes, der am Reinsten und typisch in der Religion des Volkes Israel auftritt, undenkbar sind, so ganz besonders die für uns so wichtige Menschwerdung. Denn die sittlichen Gefühle und die zugeordneten Rechtsbegriffe haben gar kein wesentliches, d. h. in ihren constitutiven Merkmalen begründetes Verhältniss der Identität oder Aehnlichkeit mit der sinnlichen Gestalt eines Menschen. Mithin ist es undenkbar, dass der reine Rechtsgott als Kind geboren werden könnte und dass er als Mann oder Weib, Jüngling oder Greis in dieser oder jener Stadt etwas Einzelnes thun und erleiden dürfte. Wo wir daher, wie bei den Aegyptern, den Indern, den Germanen und im Christenthum den das Recht vertretenden Gott als Menschen oder wenigstens in bestimmten Lebensschicksalen dargestellt finden, da müssen wir ohne allen Zweifel eine Erklärung dafür anderswo als in der moralischen Religion suchen. Nun bietet sich zur Erklärung der Schicksale von Indra, Osiris, Baldur u. A. sehr leicht, wie man dies auch bisher schon allgemein erkannt hat, die Naturreligion an, da sie die Jahreszeiten, welche für den natürlichen Menschen die gefährlichsten und glücklichsten Ereignisse bilden, dichterisch in ein Drama verwandelt hat, in welchem der Gott geboren wird, blüht, stirbt und wiederersteht. Dies ist alles sehr leicht mit der Phantasie nachzuerzeugen. Dagegen kann die Lebensgeschichte Christi nur zum Theil als Legende auf diese Vorbilder der Naturreligion zurückgeführt werden, ihrer Hauptsache nach aber verlangt sie eine über alle anderen Religionen hinausgehende und ihr allein angehörige historische Erklärung, wovon wir später ausführlich zu handeln haben.

Da nun das moralische Bewusstsein, welches in den edleren Naturen entsteht, niemals das ganze Volk durchdringen und auch in den Edelsten niemals die natürlichen Erregungen von Furcht

und Hoffnung entwurzeln kann, so ist es auch unmöglich, dass die moralische Religion jemals rein und unvermischt mit der Furchtreligion auftrete. Mithin wird, wie schon wiederholentlich hervorgehoben, Lohn und Strafe von Seiten Gottes in die Dogmatik aufgenommen werden, und es kann der moralische Gott auch, obgleich er der sinnlichen menschlichen Natur untheilhaftig bleibt, dennoch in ein geschichtliches Verhältniss zum Einzelmenschen und zu einem Volke treten. Wenn nämlich die geschichtlichen glücklichen oder unglücklichen Ereignisse sich in bestimmter Ordnung an die wirklichen Entschliessungen und Bemühungen, an die tugendhaften oder verbrecherischen Handlungen der Menschen anschliessen, so muss sich eine Art Philosophie der Geschichte von selbst bilden, indem der Gott als unser Gott oder als Nationalgott für das ihn verehrende Volk, in dessen Bewusstsein er lebt, als gemeinsame Ursache der früheren und gegenwärtigen Schicksale betrachtet wird und wir mithin die Regeln und Motive seiner Entscheidungen durch das Rechtsbewusstsein begründen können. So giebt ja auch die typische Rechtsreligion der Israeliten in den geschichtlichen Büchern des alten Testaments und in den Räsonnements der Propheten überall dieselbe Philosophie der Geschichte, dass Gesetzestreue mit Sieg, Wohlstand und nationaler Freiheit; Götzendienst aber und alle Gesetzwidrigkeiten mit Besiegtwerden, Hunger, Elend und Exil verknüpft sei. Und der Gott wird insofern geschichtlich, als das Volk sich seiner eigenen Geschichte erinnert und sie sich unter diesem theologischen Gesichtspunkte zurechtlegt. Mithin ist er der Gott, der die Väter aus Egypten geführt, der die Gesetze durch Moses gegeben hat, er ist der Gott von Abraham und Isaak und auch der Gott David's; kurz soweit die Geschichtserinnerung reicht, soweit geht die Philosophie der Geschichte und soweit gewissermassen die Geschichte Gottes.

Diese ganze geschichtliche Auffassung unseres Verhältnisses zu Gott ist aber nur möglich durch die Verschmelzung der Religion der Furcht und Hoffnung mit der Rechtsreligion. Aus dieser Verschmelzung allein kann auch der sogenannte Bund erklärt werden, den der Rechtsgott mit seinem Volke in der typischen Rechtsreligion abschliesst. Principiell und contractlich wird dabei die Erfüllung des Rechtsgesetzes mit den Gaben der Hoffnung, die Sünde umgekehrt mit dem schlimmen Kelchinhalte

der Furcht verknüpft; was so viel heisst, als dass der alte Furcht- und Machtgott sich dem moralischen Bewusstsein unterordnet, ohne doch seine Macht und seinen Cultus zu verlieren.

Princip für die Deduction der Unveränderlichkeit Gottes.

Wenn nun, wie oben nachgewiesen, der Monotheismus die einzige logisch richtige Form der Rechtsreligion ist, so zwingt dieselbe Logik, auch die Unveränderlichkeit des Gottes zu fordern; denn das moralische Bewusstsein ist schlechterdings unveränderlich. Nun werden zwar die Skeptiker, die Empiriker und Positivisten kommen und uns vorhalten, dass das moralische Bewusstsein doch entschieden eine geschichtliche Entwickelung zeige und dass mithin der projectivische Gott auch einem Fortschritt zugänglich sein und sich civilisiren müsse. Allein diese Positivisten sind ihrer empirischen Herkunft entsprechend nicht stark im Denken. Um sie aber auf ihrem eigenen Gebiete zu schlagen, nehme ich nur die reinste und zum Typus am besten geeignete jüdische Religion und frage, ob Jehovah sich im Laufe der Jahrtausende civilisirt hat, ob die Juden zu Christi Zeit und dann wieder zu unserer Zeit ihren alten Bundesgott verläugnen oder verläugnet haben, ob sie nicht immer dieselben religiösen Urkunden brauchen und immer Mosen und die Propheten citiren, um ihr religiöses Bedürfniss zu befriedigen. Die anderen moralischen Religionen eignen sich schlecht zum Beweise, weil sie so ausserordentlich unrein sind und die Abscheidung der überwuchernden Elemente der Furchtreligion den zu führenden Beweis ersticken würde.

Da es hier aber nicht unsere Aufgabe ist, mehr oder weniger gelungene historische Analysen und Descriptionen zu bieten, sondern die wissenschaftlichen Gesichtspunkte festzulegen, nach denen alle historischen Auffassungen und Beurtheilungen normirt werden müssen: so haben wir unsere Frage auch nur speculativ, d. h. durch Nachweisung der einfachen und allgemeinen Beziehungspunkte im menschlichen Geiste zu lösen; denn ohne den zugehörigen Geist entsteht keine Religion und ohne die jedesmal zugehörigen Beziehungspunkte entstehen nicht die jedesmal zugeordneten bestimmten Formen der Religion.

Nun zeigt sich das moralische Bewusstsein in dem Gefühl der Sünde durch die Beziehung zwischen dem selbstsüchtigen

Begehren und Handeln einerseits und dem zur alleinigen Leitung berufenen vernünftigen Denken andererseits, wobei der Widerspruch und Zwist ein über die selbstsüchtigen Gefühle erhabenes, einer höheren Ordnung angehörendes Gefühl des Missfallens auslöst. In diesen drei Beziehungspunkten besteht das moralische Verhältniss, und dieses Verhältniss ist unabänderlich, es ist allgemein und einzig, weil es die von jedem denkbaren empirischen Inhalte unabhängige Beziehung zwischen den zeitlosen, constitutiven Elementen des geistigen Lebens ausdrückt. Wer nun, wie die Positivisten, die Veränderlichkeit der Moralität der Völker betont und deswegen einen entsprechenden Fortschritt der Theologie fordert, der müsste auch fordern, dass wir mit fortschreitender Bildung nicht mehr dieselben Farbenempfindungen hätten und Rothes und Blaues nicht mehr als roth und blau empfänden, da ja durch die wachsende Welterkenntniss unsere Ansichten z. B. über Zinnober sich sehr geändert hätten und wir jetzt die Bestandtheile desselben chemisch als Quecksilber und Schwefel bestimmen könnten und daher doch sicherlich nicht mehr die ungebildete Empfindung der rothen Farbe bei dem Zinnober haben, sondern dabei vielmehr Silberglanz und Gelbheit empfinden würden. Wie dies nun eine lächerliche Forderung wäre, weil die Farbenempfindungen, obgleich wir sie geschichtlich immer genauer unterscheiden und bezeichnen, dennoch eine ganz bestimmte und unabänderliche allgemeine Qualität unserer Sinnlichkeit bilden, die gleichgültig gegen alle zufälligen Objecte, gegen deren Veränderungen und unsere Ansichten darüber sind: so ist es auch verkehrt, bei der Moralität an den zufälligen empirischen Inhalt des Bewusstseins zu denken, bei welchem gerade einmal die moralische Qualität des Geistes zur Auslösung kommt; denn nicht darin besteht die Moralität, ob Esau ein Linsengericht dem Erstgeburtsprivileg vorzog, oder Jacob umgekehrt dachte, und ob man am Sonntag nicht pflügen, oder ob man seine Frau nicht für die Schwester ausgeben darf u. dergl., sondern dies sind ganz zufällige und gleichgültige Vorstellungen; das Wichtige und Entscheidende besteht aber darin, dass bei solchen äusseren Veranlassungen die qualitative Beziehung der allgemeinen Elemente unseres Geistes zu einem Zwiste und Widerspruche führt, der das Gefühl der Sünde auslöst. Dies Gefühl und diese

qualitative Beziehung ist überall gleich bei allen möglichen zufälligen Veranlassungen und unterscheidet sich nur durch die Stärke der Erregung, ebenso wie die optischen Qualitäten der Empfindung immer die gleichen sind, wenn auch verschiedene Objecte dabei vorgestellt und verschiedene Bezeichnungen der Empfindungen eingeführt werden. Darum entspricht dem Gefühl der Sünde die Idee des Rechts und Gesetzes, und die Fähigkeit, diese Beziehungspunkte des geistigen Lebens aufzufassen und die entsprechenden Gefühle dabei zu haben, ist das Wesen der Moralität. Diese ist mithin unabänderlich und hat die gleiche Natur im Kinde und Greise, in der Frau und im Manne, im Menschen des Alterthums und im Gebildeten des neunzehnten Jahrhunderts. Die Positivisten denken an die einzelnen positiven Gegenstände der Sitte und der Gesetze, die sich im Laufe der Zeit verändern, und halten deswegen die Moralität für ein bloss geschichtliches Phänomen, als wenn der Schmelzungspunkt der Metalle sich darnach änderte, ob rohe Putzartikel der Wilden oder feine Kunstwerke der Civilisation daraus fabricirt werden.

Sofern nun der projectivische Gott des Gesetzes nicht die Projection dieses oder jenes bestimmten Vorstellungsinhalts über Linsenbrei und gestohlene Esel und Ackerbau am Sonntag u. dgl. ist, sondern die Projection unseres moralischen Bewusstseins, welches sich bei solchen zufälligen Veranlassungen äussert, so kann auch der heilige Gott nicht veränderlich und civilisirbar sein, obwohl das vernünftige Denken der Menschen mit der Zeit Fortschritte macht und nicht mehr immer bei denselben Veranlassungen, wie früher, den Conflict der Sünde vermitteln wird. Darum ruft Gott seine Propheten und trägt ihnen, je nach den historisch gegebenen Umständen, bald dies, bald jenes auf, bald den Saul, bald den David zu salben, bald zu fluchen, bald zu segnen; die Moralität und Gesetzestreue besteht aber nicht in diesem Salben und Reden, sondern in dem richtigen Verhältniss der geistigen Functionen, wonach ihr Begehren dem Rufe der Vernunft oder des aus ihnen sprechenden göttlichen Geistes gehorcht, so dass dieser Einklang als wohlgefällig, der Zwist als unerträglich oder als Sünde empfunden wurde. Darum können die Handlungen der Gläubigen sich vollkommen widersprechen, wie wenn erst Saul, dann David gesalbt wird, und dennoch folgt

beides aus dem religiösen Bewusstsein und drückt die unveränderlich gleiche Qualität des Gehorsams gegen Gott aus.

Da also der Gott der moralischen Religion nicht irgend einen bestimmten Vorstellungsinhalt wirklicher Dinge, sondern bloss das identische und formale Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des moralischen Verhältnisses zwischen unseren Geistesthätigkeiten ausdrückt, so gewährt dies Princip den zwingenden Beweis der Unveränderlichkeit des Gottes der Rechtsreligion.

Drittes Capitel.

Der zugehörige Cultus.

Unter Cultus verstanden wir den Verkehr des Menschen mit Gott oder diejenigen Handlungen, die sich weder aus wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen, noch aus den Aufgaben des praktischen, politischen und socialen Lebens und dessen Bedürfnissen, sondern allein durch eine Beziehung der Persönlichkeit auf ihre Gottesidee erklären lassen. Da nun die Cultusgebräuche der Furchtreligion sehr einfach und verständlich aus der zugehörigen selbstsüchtigen Gesinnung folgten, so fragt sich, wie auf der höheren sittlichen Stufe der Religion ein Verkehr mit der Gottheit stattfinde.

§ 1. Der specifische Cult.

Wollten wir, um den Cult des Gesetzesgottes zu bestimmen, das inductive Verfahren einschlagen und uns durch Betrachtung der Cultgebräuche bei den Germanen, Griechen, Juden, Persern, Egyptern, Indern und einigen andern Völkern zu unterrichten suchen, so würden wir die breite und gewöhnliche Heerstrasse einschlagen, auf der aber bis jetzt Niemand die richtige Antwort gefunden hat und finden konnte. Denn die wirklichen historischen Religionen bilden keine reinen Formen, sondern enthalten bloss wie Erze das gesuchte Metall in sich, welches aber erst rein ausgeschieden werden muss, ehe man seine specifischen Reactionen erkennen kann. Wer deshalb inductiv verfahren wollte, müsste erst die Methode angeben, wie er alles Nichtspecifische zu eliminiren vermöchte. Zu diesem Zwecke müsste er aber das Specifische selber schon kennen und es also auf einem anderen Erkenntnisswege in seinen Besitz gebracht haben. Woran soll man den specifischen Cult als artbildende Reaction von den

Reactionen der beigemischten Elemente unterscheiden? So z. B. finden wir Opfer bei den Juden, wie bei den Griechen, bei den Hindu, wie bei den Baalsdienern und allen Naturvölkern. Nach inductivem Verfahren müssten wir also in dem Opfer eine generische und keine specifische Reaction der Religionen erkennen, d. h. wir wären mit Blindheit geschlagen und verständen dadurch weder das Wesen des Opfers, noch die specifischen Unterschiede der Religionen. Darum speisen uns auch die Lehrbücher mit solchen Trivialitäten ab, dass einige Völker und Zeiten Menschenopfer darbrächten, andere Thiere, andere Körner und Kuchen und dergleichen, wodurch man über alle möglichen schönen Dinge aus der Culturgeschichte, aber nicht über das Wesen der Religion unterrichtet wird. Also ist der inductive Weg hier nicht der wissenschaftlichere, sondern, wie in der Mathematik, völlig unstatthaft und erfolglos.

Mithin bleibt nur der deductive Weg der Speculation übrig, der aber nicht darin besteht, dass man irgend welchen mehr oder weniger geistvollen Einfall zu Markte trägt, sondern dass man, wie in der Mathematik, die in der Gleichung gegebenen Bestimmungen analysirt und ihre gesetzlichen Coordinationen zur Auflösung des Unbekannten gebraucht. So haben wir hier von dem gegebenen und bekannten Wesen der Religion auszugehen, um demgemäss den Cult zu bestimmen.

Nun wäre es nie zu einer Rechtsreligion gekommen, wenn die Menschen immer gerecht und in vollem Einklange ihrer leidenschaftlichen Natur mit ihrem moralischen Gefühle gelebt hätten. Erst die Sünde, d. h. der Zwiespalt, weckte das Bewusstsein des Rechts. Da aber unser Ich sich mit der körperlichen menschlichen Erscheinung, welche in die Sinne fällt und uns immer begleitet, ursprünglich eins weiss und sich deshalb als Thäter der leidenschaftlichen und sündlichen Handlungen betrachtet, dagegen sich nicht bewusst ist, irgendwie die moralischen Urtheile und die zugehörigen Gefühle des sogenannten Gewissens, dessen Natur verborgen und räthselhaft bleibt, hervorgebracht zu haben, vorzüglich da dies Gewissen sich auch nur bei besonderen Gelegenheiten kräftig kundgiebt und sonst schweigt, so ist es ganz natürlich, dass sich das Ich mit der sündigen Seite identificirt und die moralische Seite des Rechtes als etwas Neues und Fremdes, dessen Ursprung es nicht kennt, dessen Einfluss es

sich aber nicht entziehen kann, auf eine andere Ursache, und zwar nothwendig auf eine höhere, zurückführt.

Da nun diese höhere fremde Ursache projicirt wurde und also den Charakter eines äusseren Wesens erhielt, ebenso wie alle Menschen ihre Sinnesanschauungen projiciren und deshalb eine äussere Welt mit vielen Dingen gegenständlich vor sich zu haben glauben, während diese Bilder doch nur in ihrem eigenen Bewusstsein existiren: so wurde nothwendig dies neue Subject des Rechtes personificirt und mithin nach der Analogie des schon bekannten unsichtbaren Naturgottes gedacht.

Wie musste nun der Cultus, d. h. der Verkehr mit diesem Gotte werden? Um das Specifische zu finden, müssen wir alle Vorstellungen, Willensbestimmungen und Handlungen, die dem Naturgotte zugeordnet sind, weglassen und bloss die Data in's Auge fassen, welche der neuen Rechtstheologie zugehören. Diese Data beziehen sich aber in erster Linie auf das negative Verhältniss, die Sünde, zweitens erst auf das positive.

1. Die Uneinigkeit.

Wir gehen davon aus, dass das Gefühl der Sünde wie die moralische Theologie nicht in jedem beliebigen Menschen entspringen konnte, sondern als eine höhere Schöpfung, wie bei den höheren Leistungen der Künste und der Wissenschaften, eine höhere Begabung voraussetzt, durch welche sich alle Thätigkeiten zu einer gewissen Stärke entwickeln und eher bemerklich werden. Nun gehört in einem jeden Menschen, wie wir wissen, das Gefühl des Rechtes mit dem übrigen Begehren und Fühlen zusammen; es sind in unserer Natur die beiden Factoren, das leidenschaftliche natürliche Begehren einerseits und das sittliche Gefühl andererseits, zu einer Coordination bestimmt, auf eine natürliche Ordnung der Abhängigkeit des ersteren von dem zweiten Factor berechnet, wodurch das menschliche Wesen Einigkeit in sich trotz der Selbstständigkeit der Factoren besitzen würde. Wird nun diese Einigkeit gestört, so kann dies nur durch eine Aeusserung des natürlichen Begehrens geschehen, welches sich für sich vollzieht, ohne die Ordnung und Regulirung durch den eingeborenen und zum Mitwirken bestimmten zweiten Factor abzuwarten. Da dieser nun, wie nachgewiesen, der höhere ist, so ist also die Störung der Einigkeit nothwendig eine Unbotmässigkeit oder Empörung des zum Gehorchen bestimmten Elementes gegen das von Natur

zur Herrschaft befähigte und befehlende Element. Das herrschaftliche Element wird aber seinem Wesen nach auch das stärkere, und es ist, wo es auftritt, überhaupt unmöglich, dass ihm nicht gehorcht werde. Mithin kann die Störung der Einigkeit nur gedacht werden, wenn das moralische Gefühl zeitweise im Bewusstsein nicht auftritt. Da nun jeder weiss, dass im Bewusstsein immer nur eine bestimmte Menge von Vorstellungen und Gefühlen auf einmal vorkommen können, so dass jedes weiter hinzukommende Element nothwendig das Austreten eines früher vorhandenen mit sich führt: so folgt, dass zum Zustandekommen der Sünde nothwendig eine einseitige Ueberfüllung des Bewusstseins mit den Vorstellungen der sinnlichen Welt und den dazu gehörenden angenehmen und unangenehmen Gefühlen erforderlich ist. So kann z. B. ein im Ganzen sonst dem moralischen Gefühl zugänglicher Mensch durch einseitigen Kitzel seiner Triebe in den Vorstellungen von dem Wein oder den Reizen des Weibes oder dem Vortheil des Besitzes oder dem Inhalt eines beleidigenden Wortes u. s. w. nebst den zugehörigen angenehm berauschenden Gefühlen der Völlerei, der Wollust, der Habsucht, oder den unangenehm zornigen Erregungen u. dergl. sein Bewusstsein dermassen füllen, dass für eine gegebene Zeitdauer die moralischen Gefühle mit den ihnen zugeordneten vernünftigen Gedanken der sittlichen Ordnung nicht in's Bewusstsein dringen und deshalb vorübergehend ihre natürliche Uebermacht und Herrschaft nicht ausüben können.

Sobald aber die Congestion des sinnlichen Vorstellungslebens und die daraus resultirende Plethora vorübergegangen ist, so müssen die moralischen Elemente wieder in's Bewusstsein treten, und nun erst entsteht die Uneinigkeit des Menschen. Der wiedergekehrte vernünftige Geist besieht sich, was inzwischen ohne sein Gebot angerichtet ist. Da tauchen nun die Erinnerungen auf: man hört Wittwen und Waisen schreien, die beleidigt und benachtheiligt sind; es schreien die geschändeten Jungfrauen, die beraubten Nachbaren oder Fremden; es schreien die brutal behandelten Genossen, die im Zorn Verhauenen und Verstümmelten; und es steigen auf die Bilder der Wollust und Völlerei nach ihrer schmutzigen und ekelhaften Seite. Der Geist aber erhört all dies Geschrei und ersieht all diese Bilder des Bewusstseins, und es ist vor ihm keine Decke und Vorhang, kein Verbergen

und Entfliehen möglich. Er ist allgegenwärtig; denn er ist das Bewusstsein und die Beurtheilung alles Bewussten, so dass der Sünder weder an das Ende der Erde entfliehen, noch sich in die Tiefen der Hölle betten könnte, ohne sein Bewusstsein mit sich zu nehmen, welches sofort auch da ist und ihn richtet.

In diesem Zustande der Uneinigkeit der Seele mit sich selbst muss sich nun nothwendig das Gefühl oder der Wille in zwei Akten entfalten.

Zuerst muss die Uneinigkeit eines zur Einigkeit organisirten Wesens das Gefühl dieser inneren Unordnung hervorrufen, d. h. einen moralischen Schmerz von verschiedenen Graden, jenachdem die moralischen Gefühle vorher überhaupt stärker oder schwächer entwickelt waren und je nach der Grösse des plethorischen Zustandes, in welchem die Leidenschaft zeitweilig mehr oder weniger die vernünftige objective Auffassung und die zugehörigen moralischen Gefühle aus dem Bewusstsein verdrängt hatte. Das Gefühl der Sünde wird in strenger Coordination den quantitativen und qualitativen Bedingungen dieser Zustände entsprechen und sich daher in allen Graden von Null bis Unendlich entladen können. Der Nullpunkt tritt ein, wenn die Uneinigkeit überhaupt unmerklich war und keine mechanische Verdrängung der moralischen Mächte stattfand. Der unendliche Schmerz über die Sünde beruht auf einer zeitweiligen Alleinherrschaft der moralischen Vorstellungen im Bewusstsein, wobei die in unserer leidenschaftlichen Natur begründete Lust an dem eigensüchtigen Thun ganz zurückgetreten ist, wie ja z. B. die Erschöpfung und Traurigkeit nach den Akten der Leidenschaft den ganzen Inhalt solcher Begehrungen zeitweilig als nichtig und völlig werthlos erscheinen lässt, während die Ziele der Vernunft die unbedingte Anerkennung des Gefühls finden, und daher die lustlose Erinnerung an das Geschehene nur eine durch nichts eingeschränkte, also unendliche Missbilligung, und eine durch keine Regung der Begierde eingeschränkte, also unendliche schmerzhafte Entladung des Gefühls herbeiführt. Die zwischen diesen Gränzen liegenden Grade des Gefühls der Sünde hängen theils von der qualitativen Feinheit der moralischen Ausbildung, theils von der mehr oder weniger grossen Gewalt, oder dem mehr oder weniger grossen Umfang der zeitweiligen Verdrängung des moralischen Geistes ab, der dann allmählich oder stossweise in's Bewusstsein zurück-

kehrt und demgemäss verschiedene Arten von Sündegefühl hervorbringt. Jede Meinthat, oder jede bloss ungeziemende Handlung, jedes unrechte Wort, ja jeder üble Gedanke wird dementsprechend akut in raschen stechenden Schmerzen, oder chronisch in allmählich aufsteigender Missbilligung oder in irgend sonstigen verschiedenen Arten und Weisen verworfen. Der sich in diesem sogenannten Gefühl der Sünde kundgebende Wille bringt aber sofort neue Coordinationen mit sich, indem das Erkenntniss- und Bewegungsvermögen sich in zugehöriger Ordnung entwickelt und daher zunächst das Geschehene nach Möglichkeit wieder gut zu machen, d. h. es nach den Erfordernissen des Gesetzes durch seine That so umzugestalten sucht, dass die Veranlassung des moralischen Missfallens thunlichst aufhöre. Die Veränderung des Wollens, indem nach dem Uebergewicht der blinden Triebe und ihrer Lust nun das moralische Gefühl wieder die Herrschaft übernimmt, verlangt daher zunächst das Zugeständniss der Schuld und demgemäss den Versuch, die Beschädigten, Gekränkten, Beraubten u. s. w. zu versöhnen, das Schreien der Uebelthat zu beruhigen, indem der Schuldige sich und seine Mittel hergiebt, um den angerichteten Schaden und den Schmerz oder die Erbitterung in dem Gemüth der Verstörten zu tilgen und auszulöschen, damit die schmerzliche Erinnerung nicht durch das Bild der bleibenden Wirklichkeit immer wieder frisch werde, sondern durch Versöhnung der Wirklichkeit sich lege und an Kraft verliere. In diesen zwei Beziehungen möchte sich also das sogenannte Gefühl der Reue festlegen lassen, in dem Schmerz einerseits und dem Bekenntniss und der Opferwilligkeit andererseits. Beide zusammengenommen bedeuten die entstandene Willensänderung.

Der religiöse Ausdruck. Wenn wir nun diese moralischen Zustände auf den Ausdruck der projectivischen Theologie bringen, so ergiebt sich dadurch das specifische cultische Element dieser Rechtsreligion. Das Ich muss sich nämlich nothwendig mit dem niedrigeren Elemente der Persönlichkeit identificiren, weil ich Unrecht that, und doch das höhere moralische Gefühl kein Unrecht hervorbringen kann. Darum wird, wie schon gezeigt, das moralische Gefühl vom Ich getrennt, personificirt und projicirt, und ist deshalb die höhere über dem Ich herrschende und es richtende Gottheit. Mithin steht nun Person der Person gegenüber. Das Ich hat jetzt das Missfallen

Gottes erregt und ist betrübt durch die Entfremdung und Entfernung des Herrn, der sich vor ihm zurückzieht. Denn die Gesetzwidrigkeiten sind ja von dem Verschwinden oder dem Verschattetwerden der moralischen Geistesmächte begleitet, so dass sich also Gott von dem Sünder abwendet, ihn verabscheut. Das Gefühl der Sünde, der Schmerz über diese Uneinigkeit der Seele könnte aber gar nicht vorhanden sein, wenn nicht das moralische Bewusstsein doch schon Macht gewonnen hätte. Also muss Sehnsucht nach dem Gotte, nach seiner Nähe, seinem Frieden empfunden werden. Mithin demüthigt sich der Sünder vor ihm. Er bekennt ihm seine Schuld. Er schreit nach ihm, wie der Hirsch nach frischem Wasser; es brennt ihm seine Sünde, wie glühende Kohlen, auf dem Haupte. Mithin ist er nun bereit, alles zu thun oder zu lassen, was erforderlich ist, um den Gott, dessen Willen übertreten ist, wieder zu versöhnen, ihn wieder bei sich wohnen zu haben und seinen Frieden zu geniessen.

Da nun diese moralischen Zustände nicht anderswo als bloss im Innern der Persönlichkeit vorkommen, so besteht auch der specifische Cultus nach dieser Seite bloss innerlich im geistigen Leben als eine Zerknirschung des Herzens (contritio cordis), welche eine Reaction der beiden anderen Vermögen des Geistes als zugehörig nach sich zieht, nämlich erstens eine energischere Beschäftigung mit der Erkenntniss Gottes, d. h. seines Willens oder seines Gesetzes, und zweitens eine energischere Entfaltung dieses Gesetzes durch die Moralität der Handlungen. Wozu freilich noch hinzukommt, dass die schlimmen Folgen der Ungerechtigkeit nach Vermögen aufgehoben werden müssen durch Versöhnung derer, die durch unser Unrecht gelitten haben, also durch möglichstes Wiederaufrollen der Sünde. Gott gegenüber können aber in dieser Religion keine Opfer und dergleichen dargebracht werden, da er als Rechtsgott nicht der Lämmer und der Böcke Blut, sondern nur ein reuiges und reines Herz verlangen kann und mit nichts Anderem zufrieden ist, als mit einem Herzen, das Gott liebt über Alles und seine Gebote hält. Damit kommen wir auf das positive Verhältniss.

2. Die Einigkeit.

Wenn nämlich die Uneinigkeit des Menschen durch die Sünde erstens Schmerz und das Gefühl der Gottverlassenheit und Gottentfremdung und zweitens Sehn-

sucht nach der Anwesenheit Gottes hervorbringt: so muss die Einigkeit die entgegengesetzten Gemüthszustände in sich schliessen. Das moralische Gefühl beherrscht und beseelt das Thun des Menschen; es ist kein Widerspruch und kein Widerstreben in seinem Wollen. Folglich muss dieser Einklang religiös ausgedrückt und vorgestellt erstens als von Gott kommende Freude empfunden werden, als Frieden mit Gott und zweitens als Gefühl des Wohnens Gottes bei uns!

Für diese Gefühle ist aber keine andere cultische Handlung denkbar, als der künstlerische Ausdruck in Lobpreisungen, die dichterisch und musikalisch unsere Dankbarkeit für Ueberwindung der Sünde, für die Wiederkehr des Rechts und für den Frieden in der Nähe Gottes ausführen. Auch durch religiösen Tanz kann, wie David vor der Bundeslade einhertanzte, die religiöse Freude und das Gefühl der Versöhnung und Vergebung ausgedrückt werden.

Der specifische Unterschied der Rechtsreligion in Beziehung zu den höheren Religionsformen.

Um aber das Element der moralischen Religion rein herauszuscheiden, darf man zweierlei nicht aus den Augen verlieren. Erstens bleibt der Gott für unsere Vorstellung immer ausser uns. Er mag bei uns wohnen, wir mögen zu seinem Heiligthum treten, er mag gewissermassen bei seinem Volke und in unserem ganzen Lande seinen Sitz aufschlagen: immer ist und bleibt er ausserhalb des Menschen selbst; denn es ist wesentlich eine projectivische Religion, und die Anwesenheit oder die Nähe Gottes muss deshalb immer dunkel und unbestimmt bleiben, da man nicht ihn, sondern nur seine Gesetze erkennt.

Zweitens kann die positive Seite immer nur so empfunden werden, wie die wiedergewonnene Gesundheit nach der unmittelbar vorhergegangenen Krankheit und nur in Erinnerung und in Beziehung auf die Krankheit, da in dieser Religion der Ursprung der frommen Erhebung in dem Gefühl der Sünde liegt. Es kann diese Religion also nicht etwa ausgehen von der frohen Botschaft des Königreiches Gottes, sondern dieses darf nur als eine Hoffnung und Verheissung erscheinen. Denn der Mensch stellt sich in dieser Religion, wie oben gezeigt, nothwendig auf die niedere Seite seines Wesens; das Ich vertritt die Sünde; das Sinnen des Herzens ist böse von Jugend auf, und das Bewusst-

sein des Rechts wird projicirt als Gott des Gesetzes, dessen Anwesenheit deshalb nie sicher und vollkommen sein kann, nie in einem wirklichen Menschen oder Volke erfüllt und wesenhaft wird, sondern immer nur als Trost zeitweiliger Nähe nach dem Schmerz der Sünde und als Bild der Sehnsucht wegen seiner Ferne in's Bewusstsein kommt. Sobald sich der Mensch auf die positive Seite stellte und das Ich sich mit dem Rechtsbewusstsein identificirte, so wäre das Motiv der Religion verloren und der Gott sofort verschwunden, wie wir diesem Ergebniss in den pantheistischen Religionen begegnen werden.

§ 2. Der Priester.

Während nun in der Furchtreligion der Priester entweder selbst ein dämonisches Wesen oder ein Mittler und Vermittler zwischen dem furchterfüllten Menschen und der zürnenden Gottheit ist: so kann in der Religion des Rechts der Priester weder das Eine, noch das Andere sein. Denn erstens ist er nur ein sündiger Mensch, wie es Alle sind, der in keiner Weise auf Heiligkeit, Sündlosigkeit und Gerechtigkeit Anspruch erheben dürfte, weil sonst für ihn der Gott nicht mehr vorhanden wäre.

Ein Vermittler zwischen Gott und Menschen kann er auch nicht sein, da sich wenigstens nach der Seite Gottes hin nichts vermitteln lässt; denn der Gott des Rechts ist schlechthin unveränderlich. Das Gesetz kennt kein Erbarmen, es hat keine Reue und lässt keine Stellvertretung zu.

Also kann der Priester nur mit dem Gläubigen, dem Einzelnen oder dem Volke, zu thun haben und zwar nur sofern sich diese als Sünder fühlen. Nur als solche sind sie auch Gläubige zu nennen.

Der Priester hat nun dem gläubigen Volke gegenüber zwei Aufgaben zu erfüllen, die aus dem specifischen Wesen der Religion fliessen. Die erste Aufgabe ist die Busspredigt. Denn da die Religion auf dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins bei vorherrschenden selbstsüchtigen Lebensmächten beruht, so muss der Prediger den Unglauben strafen, d. h. überhaupt erst das sittliche Bewusstsein erwecken und, wo es schon vorhanden ist, schärfen und klarer und bestimmter machen, indem er die Sünden als Sünden zur Erkenntniss und zum Gefühl bringt. Er

muss Schmerz und Reue und Scham hervorbringen. Zu diesem Zweck muss er nicht nur das Gesetz vor ihnen aufstellen, die Gebote aufzählen und erläutern und ihnen dadurch kund thun, was Gott will, sondern er muss auch ihre Handlungen ihnen vormalen und vorrechnen, allen Mord und Diebstahl und Raub und Ehebruch u. s. w., um ihnen das Gefühl der Sünde lebendig zu machen und sie zu peinigen, zu strafen und zu beleidigen, damit sie sich unwürdig, verworfen und elend fühlen, wie in tiefer Nacht, um dem Gefühl ihrer Nichtigkeit gemäss sich in Sack und Asche zu hüllen und sich völlig zu demüthigen.

Auf die Posaune der Busspredigt folgt dann die Harfe der Verheissung. Denn das kräftig erwachte Rechtsbewusstsein könnte ja zur Macht kommen und so würde dann ein schönes und friedliches Reich der Gerechtigkeit entstehen. Allein dieses Reich ist eben, so lange die Rechtsreligion gilt, immer noch nicht da. Mithin kann dies Reich des Friedens, des Segens und der Gottesnähe nur verheissen werden und zwar auch immer nur hypothetisch. Unter der Bedingung nämlich, dass die Menschen ihre gottlosen Werke und Gräuel abthun, sich gläubig dem Gesetze und Willen Gottes hingeben und ihm in ihrem ganzen Wandel gehorsam und treu sind, wird die herrliche Heilszeit eintreffen, dies Ziel der Sehnsucht, dies Wohnen Gottes auf Erden, das Reich des Herrn. Der Priester hat nun diese Verheissung zu verkünden, die Herzen dadurch wieder zu ermuthigen, sie durch Trost aufzurichten und zu stärken zum Kampf und sie zu erquicken mit der Hoffnung auf künftigen Sieg. Zu diesem Zwecke wird er ihnen die Herrlichkeit dieses Reiches ausmalen und ihre Augen entflammen lassen beim Anblick des fernen gelobten Landes; er wird es schildern können, wie es die Sehnsucht sieht, nicht aber wie ein Bürger und Bote aus diesem Reiche der Hoffnung und Vollendung.

Mandat. Es fragt sich nun, wer dem Priester den Auftrag giebt, ihn beruft und bevollmächtigt zu seinem eigenthümlichen Werke. Dass der Priester überhaupt immer nur die Eigenschaften in höherem Grade besitzt, welche sonst dem Gläubigen in jeder Religion zukommen, das haben wir schon oben gesehen. Es folgt also, dass der Priester der Rechtsreligion ein kräftigeres Rechtsbewusstsein besitzt, dass er demgemäss die Sünde tiefer empfindet und mithin den Willen und die Gebote Gottes

schärfer erkennt. Um aber sowohl die Gesetze als die Sünde zu erkennen, muss er sich selbst und also den Menschen überhaupt nach seinem Seelenleben, nach seinen Trieben und Leidenschaften, seinem Dichten und Trachten verstehen und mithin auch, da der Mensch nur in der Gesellschaft sich entwickelt, das ganze Leben des Volkes, die Beschäftigung und besonders die Regierung des Volkes und die äusseren geschichtlichen Verhältnisse der Völker und die Wandlungen des Lebens nach der Beziehung zu den handelnden Charakteren durchdringen, um alles dies immer auf die ethischen Gesichtspunkte, auf Recht und Gehorsam zurückzuführen.

Die geistigen Vermögen stehen aber in Coordination und so entspricht das Gefühl einerseits der Erkenntniss, wie es andererseits zu Bewegungen und daher zunächst zur Sprache überführt. Da nun das Rechtsbewusstsein nicht ein dumpfes Gefühl bleibt, sondern auf die deutlichen Bilder des anschaulichen Lebens bezogen eine deutliche Erkenntniss der Zwecke und der Ordnung der Gesellschaft herbeiführt, und da diese Erkenntniss uns durch die Sprache vermittelt wird, die wir kaum von dem Inhalte der Erkenntniss abzusondern vermögen: so ist es natürlich, dass die Bewegung zunächst in Reden sich äussert und dass den höher begabten Gläubigen zuweilen beim Anblick der Verworrenheiten des Lebens und der schweren Lagen des Völkerlebens eine tiefere Erregung befällt und das Wort Gottes zu ihm kommt und ihn zum Verkündiger des göttlichen Willens beruft. Denn diese Erkenntnisse, welche er in heftigen und mit tiefem Gefühl und lebendiger Phantasie ausgestatteten Reden dem Volke übermittelt, stammen ja nicht von ihm selbst, von dem armen Menschlein, sondern sie kommen aus der höheren sittlichen Natur, die in dieser Religion in ein göttliches Wesen projicirt wird. Also kommt das Wort von Gott unmittelbar, und der Mensch fühlt sich berufen, das Wort zu verkündigen und das Volk zu strafen oder es zu trösten. Mithin ist die Inspiration einerseits und die göttliche Berufung andererseits für den Priester die nothwendige Bedingung für das Gefühl der Vollmacht, mit welcher er auftritt.

Darin liegt nun zugleich auch die Erklärung für die Anerkennung, welche er im Volke der Gläubigen findet. Denn ein äusserlich beglaubigtes Mandat kann er ja nicht vorweisen, und

Niemand ist gebunden, ihm zu glauben und zu folgen. Seine Anerkennung als Prophet ist aber eben so unmittelbar von Gott herbeigeführt, wie sein Beruf; denn da er und sofern er das sittliche Bewusstsein in den Gläubigen kräftig aufrührt durch anschauliche und mit packenden Farben angestrichene Schilderung der Sünden und durch einleuchtende Erklärung dessen, was der Ordnung Gottes gemäss geschehen sollte, so musste ja der Gläubige von der Macht dieses Rechtsbewusstseins ergriffen und also von Gott selbst zur Anerkennung seines Propheten, der ihnen das Wort Gottes brachte, getrieben werden. Es giebt also kein officielles Mandat für den Priester der Rechtsreligion und keine bürgerliche Form seiner Herrschaft und Autorität, sondern Gott befiehlt unmittelbar im Herzen dem Einen zu predigen und dem Andern zu glauben und zu gehorchen.

Da nun aber doch in der That dieses Wort Gottes in der Seele des Priesters wohnt und nach Sinn und Macht der Vernunftbegabung des Priesters entspricht, so ist klar, dass alle Gläubigen mehr oder weniger einer priesterlichen Thätigkeit fähig sind, dass das ganze Volk ein priesterliches ist und dass daher in die göttliche Offenbarung sich auch viel menschlicher Irrthum, mangelhafte Auffassung der wirklichen Verhältnisse, dürftige und unrichtige Deutung der göttlichen Gebote und wechselnde Ansichten einmischen können. Daher ist es ganz in der Ordnung, dass es kein Prophet zu einem allein beachteten Ansehen in diesem Volke der Gläubigen bringen kann, theils weil Viele die Ohren des Geistes verschlossen haben, theils weil es eine Menge anderer Propheten geben wird, die andere Ansichten und Beurtheilungen der gegebenen Zustände des Volkes haben und mehr oder ebensoviel oder etwas weniger Anklang finden. Mithin wird Streit unter den Verkündern des göttlichen Willens entstehen, und es werden sich die Einen die wahren Propheten nennen, während sie die Andern als die falschen Propheten und Träumer und Lügenredner bezeichnen müssen, die nicht Gottes Wort empfangen haben, sondern die aus ihren eigenen von der Sünde bethörten Gedanken reden.

Wenn wir die Priester dieser Rechtsreligion mit denen der Furchtreligion vergleichen, so zeigt sich ein gewaltiger Unterschied. Die Zauberer und Gaukler, die Regenmacher, Eingeweideschauer, Vogelflugschauer und andere Seher konnten nach

der Natur der Sache nicht immer, ja häufig durchaus nicht die Wahrheit erkennen und verkünden und waren deshalb zu allerlei Betrug gezwungen, um ihre Macht zu erhalten. Die Priester der Religion der Sünde aber können allemal die Wahrheit sagen, und was sie als Gottes Wort an sie verkünden, das wird noch heut zu Tage als recht und wahr und als göttliches Gebot anerkannt, weil die Offenbarung des Gewissens, das Gefühl der Sünde und der Pflicht eine wahre und wirkliche Offenbarung Gottes ist. Während die Zeit fortgeschrittener Bildung es dahin brachte, dass die Vogelschauer sich einander spitzbübisch anlachten, da Jeder um die Betrügereien des Andern Bescheid wusste: so lassen sich umgekehrt die Propheten von ihren Vorgängern erziehen und belehren, halten sie heilig und bezeugen immer trotz der veränderten Zeitverhältnisse ein und dasselbe Wort Gottes, das Abthun der Sünde und die Verheissung des künftigen Reiches und lehren die Geschichte im Lichte dieses Wortes zu betrachten. Ein solcher Stand hat deshalb unvermeidlich eine grosse Ehrwürdigkeit, und obgleich die Rechtsreligion bei keinem Volke in ganz reiner Gestalt aufgetreten ist, so haben dennoch die Propheten bei allen den Völkern, in welchen neben der Furchtreligion auch Elemente der Rechtsreligion eingemischt waren, viele Sprüche und Reden hinterlassen, die noch heute bewundert werden und die Gemüther der Hörenden demüthigen und erheben. Diese Religion ist deshalb eine wahre Religion zu nennen, weil sie auf zeitloser Grundlage ruht und von einem ewigen Gesetze, das sich im Menschen offenbart, unverwerfliches Zeugniss ablegt. Wenn sich der Gott des Gesetzes auch projectivisch im Bewusstsein bildete, so steckt dahinter doch wirklich der lebendige Gott, dessen Wesen sich in allerlei Vorstellungsweise und Auffassungsart offenbart, und man irrt sehr, wenn man um der schwachen Ausdrucksweise und Interpretation des Boten willen die Botschaft des Königs der Welt nicht vernehmen und verehren will.

Viertes Capitel.

Die concrete unreine Rechtsreligion.

Wir haben bisher aus wissenschaftlichem Interesse, um das Elementare für die Synthesis zu gewinnen, die Rechtsreligion in ihrer Reinheit betrachtet. Da aber das Rechtsbewusstsein nur entstehen kann, nachdem in einem Volke sich schon vorher die Furchtreligion entwickelt hat, so ist es ganz natürlich und unvermeidlich, dass sich das neue sittliche Element mit der vorgefundenen Grundlage der Selbstsucht und der zugehörigen Ethik, Dogmatik und Cultweise zurechtfindet und erzartig vermischt, wie dies denn auch alle in der Menschheit aufgetretenen Rechtsreligionen beweisen. Es ist deshalb hier noch unsere Aufgabe, in der Kürze die unreinen Vorstellungen, Gefühle und Handlungen in dieser vermischten Religion zu charakterisiren, die der reinen Rechtsreligion historisch vorangeht und allein überhaupt in den Völkern wirklich vorhanden war, während die reine Rechtsreligion nur eine wissenschaftlich construirte Religionsform ist und sich daher als sogenannte Vernunftreligion nur in einzelnen Individuen vorfinden kann.

§ 1. Die zugehörige Ethik und Dogmatik.

Die Methode, nach der wir die Ethik dieser unreinen Religion zu erforschen haben, ist sehr einfach, denn wie sollten wir anders verfahren, als mit speculativer Psychologie. Wir haben eben zwei Systeme von Coordinationen, das ethische und das selbstsüchtig perspectivische. Indem wir bei beiden die homologen Glieder zusammenlegen, ergiebt sich ganz natürlich die Mischreligion.

Die homologen Glieder und ihre Verquickung.

Vom Schmerz haben wir auszugehen. Dieser, auf die Vorstellung des Zukünftigen übertragen, ist die Furcht. Nun ist das homologe Glied in der

ethischen Religion das schmerzliche Gefühl der Sünde. Wenn sich diese Gefühle nun in demselben Herzen zusammenfinden, so legen sie sich in eine entsprechende Coordination derart, dass die Furcht durch das Bewusstsein der Sünde erregt wird und umgekehrt bei entstandener Furcht gleich eine Sünde zum Bewusstsein kommt. Mithin werden nothwendig dem Sündigen zugleich äussere Gefahren drohen, und er wird fürchten für seinen Leib und sein Leben, für sein Eigenthum, seine Familie, sein Land u. s. w.

Da nun sowohl die Furcht als die Sünde auf Gott bezogen werden, so wird auch der Gesetzesgott nothwendig zugleich der Gott der Furcht sein. Mithin wird der Gott nicht bloss Missfallen haben an der Sünde, sondern er muss auch in Zorn und Grimm gerathen und sich rächen wollen. Nun wird er Schwert, Hunger und Pestilenz über sie schicken; die Gottlosen sollen gefangen und gebunden werden; ihre Weiber sollen an den Fremden kommen; sie müssen zum Fluche, zum Wunder, Schwur und Schande werden; er wird sie ausrotten beides Mann und Weib, beides Kind und Säugling, dass nichts von ihnen übrigbleibe; er wird noch ihre Kinder und Kindeskinder strafen u. s. w.

Umgekehrt wird nun auch das Bewusstsein der Gerechtigkeit und des treuen Gehorsams und guten Gewissens verbunden werden mit der Freude an den irdischen Gütern, an wiederhergestellter Gesundheit, milchreichen Kühen, fruchtbaren Weibern, guter Erndte, Sieg über die Feinde, Besitz vielen Landes, wo Milch und Honig fliesst, und an aller äusseren Glückseligkeit. Also muss, da auch dieses an die Gottesvorstellung angeknüpft wird, der Gott nun gnädig und mild sein, er muss die Gerechten lieben; er ist ihr Vater, Freund, Beschützer, Erlöser, ihr Stecken und Stab u. s. w.

Verderbniss des Gewissens, des Gottesbewusstseins und der Geschichtsphilosophie.

Auf diese Weise wird die sittliche Gesinnung nothwendig verfälscht, da die selbstsüchtigen Interessen sich mit dem sittlichen Urtheil derart verknüpfen, dass jedes äussere Unglück als Zeichen des Grimms Gottes betrachtet wird und also auf die Spur einer begangenen Sünde hinweist, wie andererseits jedes äussere Glück die Gottesfreundschaft und Frömmigkeit beweist. Mithin weiss der Fromme nicht mehr, ob er das Gesetz hält, weil es das Gute und Rechte anordnet, oder damit es ihm wohl

gehe und er lange lebe auf Erden, und ob er das Böse und Gottlose meidet, weil sein Gewissen dies gebietet, oder damit er nicht der Rache des Zornesgottes verfalle. Denn Recht und Unrecht sind nun derart mit Lohn und Strafe verwachsen, dass die Frömmigkeit selbst zum Interesse der Selbstsucht wird, während die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit schon aus Schlauheit zu vermeiden ist, damit man den gnädigen Herrn nicht erzürne und bei seiner despotischen Vertheilung der Güter und Uebel nicht den Kürzeren ziehe. Entsprechend diesem allgemeinen Coordinationsgesetze wird aber nicht bloss das Leben des Einzelnen, sondern natürlich auch das ganze Leben der Familie, des Standes und Volkes, welches demselben Gotte dient, unter die gleiche, wissenschaftlich und sittlich falsche Geschichtsphilosophie gebracht. Der Gott wird nämlich Bundesgott des Volkes und verspricht, wenn sie ihm dienen und seine Gebote halten, alles Gedeihen, Reichthum und Herrschaft, wenn sie aber von ihm abfallen und anderen Göttern dienen, Niederlagen, Gefangenschaft und Vernichtung. In diesem Sinne betrachten dann die Priester die ganze Geschichte des Volkes und wissen die Frömmigkeit so zu einem selbstsüchtigen, ökonomischen und politischen Interesse zu machen.

Da diese auf natürlichem psychologischen Wege erfolgte Verkoppelung aber nicht immer der Wirklichkeit entsprechen kann, weil die beiden zusammengemischten Elemente ja ihrer Natur nach nichts miteinander zu thun haben, so muss die Theologie demgemäss zurechtgelegt werden. Der Gott muss, weil die erwartete Strafe natürlich nicht gleich eintrifft, langmüthig und geduldig werden; er schiebt sein Strafgericht auf aus Barmherzigkeit und weil er noch auf die Besserung und Umkehr wartet; er wird aber später um desto furchtbarer sich rächen. Ist die kommende Strafe schon vorausgesagt, während die Gläubigen sich schon wieder dem nationalen Gottesdienste hingeben, so muss folglich Gott bereuen, dass er so schrecklich strafte und drohte, und er nimmt dann wieder seine Drohungen zurück und verspricht, von jetzt an milde und gnädig zu sein u. s. w.

Zur Beurtheilung der hebräischen Propheten.

Diese künstliche und unwahre Verdrehung des sittlichen Urtheils und der Geschichtsauffassung findet sich nun zwar bei allen Völkern, welche an der Rechtsreligion theilnahmen, ganz besonders ausgebildet aber bis

zu einem sittlich ekelhaften, juristischen und ökonomischen Calcül bei den Juden. Man lese z. B. was der König David (2. Samuelis 3, 29) sagt beim Tode Abner's: „Ich bin unschuldig und mein Königreich vor dem Herrn ewiglich an dem Blute Abner, des Sohnes Ner, es falle aber auf den Kopf Joab und auf seines Vaters ganzes Haus; und müsse nicht aufhören im Hause Joab, der einen Eiterfluss und Aussatz habe und am Stabe gehe und durch das Schwert falle und an Brot mangele." Ein reines, sittliches und religiöses Gemüth wird deshalb auch z. B. viele Declamationen bei Jeremias nicht ohne Entrüstung und Abscheu lesen können, obgleich derselbe Prophet an manchen Stellen fast rührend an den Tag legt, dass seine Beredtsamkeit unter dem Fluche dieser nationalen Verbindung des Furchtgottes mit dem Gesetzesgotte stehe, während er selber schon den Standpunkt der reinen moralischen Religion im Herzen trage und nur, weil er zugleich als Staatsmann zu einem religiös und sittlich heruntergekommenen Volke rede, ihre egoistischen und nationalen Interessen mit den moralischen Motiven verquicken müsse, um gehört und verstanden zu werden. Die Propheten waren ja nicht bloss Religionslehrer und Prediger, sondern im eigentlichen Sinne Staatsmänner, welche König und Volk über die innere und äussere Politik zu orientiren und zu leiten hatten. Deshalb darf man ihre volksmässige Beredtsamkeit nicht vom Standpunkt der Kathederweisheit aus beurtheilen, sondern muss sie als Redner oft, wenn sie das reine moralische Gefühl empören, um desto mehr anerkennen, weil sie durch ihre das selbstsüchtige Herz des Volkes packenden und erschütternden Worte dennoch immer auf Gerechtigkeit drangen und nach den gegebenen Zuständen eben nichts Höheres und Reineres bieten konnten. Ein reiner Moralprediger hätte da eine lächerliche Rolle gespielt, wo ein selbstsüchtiges Volk unter der Macht der Furchtreligion zum Besseren geleitet werden musste. Während daher griechische Redner ihr besseres Rechtsbewusstsein unterdrückten und beugten, um dem Volke nach dem Sinne zu sprechen und durch Schmeichelei selbst zu Ehre, Macht und Reichthum zu gelangen, indem sie den Leidenschaften des Volkes gemäss die Geschichte auffassten und die äussere Politik steuerlos und ruchlos der augenblicklichen Majoritätsmeinung unterordneten, so haben wir die hebräischen prophetischen Volksredner und Staatsmänner zu

bewundern, dass sie niemals die Frömmigkeit und Gerechtigkeit aus den Augen liessen, sondern die Leidenschaften des Volkes straften und ihre Furcht und Hoffnung an den Wagen spannten, um doch nur den reinen Gott des Gesetzes im Triumph auf den Thron zu führen.

Platon, das Christenthum u. die natürliche Lebenskraft der unreinen Religion.

Da die Furchtreligion die erste und natürliche in der Menschheit ist, so kann man sich nicht wundern, dass sie trotz aller geschichtlichen Entwickelung der Menschen unausrottbar bleibt und sich mit den höheren Religionsformen verquickt. In allen geschichtlich bekannten Rechtsreligionen ist deshalb diese Verquickung unlösbar geblieben, und nur ein einziger Philosoph hat überhaupt den Fehler und die Verderbniss der Gesinnung in ihrer Wurzel erkannt, ich meine Platon, der dementsprechend mit stolzer Einfachheit und in tadelloser Selbstverherrlichung erklärt, dass von den Zeiten der mythischen Heroen an durch die ganze Geschichte der Hellenen hindurch er selber der erste und einzige Mensch gewesen sei, welcher Recht und Unrecht von äusserem Vortheil und Nachtheil geschieden habe.*) Trotzdem erhob diese gewonnene Erkenntniss und Gesinnung nur den kleinen Kreis seiner Anhänger und Leser; die ganze Nation aber wurde von Platon nicht ergriffen, ja er sah sich auch sofort durch seine Erfahrung an den Menschen seiner Zeit dazu getrieben, aus pädagogischen Gründen zur Leitung des Volkes wieder die Motive der Furchtreligion in die Beredtsamkeit einzumischen, wenn er auch für die Götter oder die göttlichen Menschen, wie er seinen philosophischen Kreis nannte, die höhere Erkenntniss vorbehielt.

Nur in dem Volke der Juden erhob sich ein grösserer Meister, der die ganze Menschheit ergriff und mit seinem Namen erneuerte. Dieser allein vermochte es, eine religiöse Gesinnung zu begründen, welche auch für den einfachen Gläubigen die Reinheit des sittlichen Lebens herstellte. Aber selbst in der christlichen Kirche bleibt das specifisch Christliche immer nur wenigeren Frommen vertraut, während die grosse Menge der Gläubigen die höhere Religionsform mit den niedrigeren und niedrigsten Formen immer wieder verquickt. So muss z. B. selbst in dem Jüngerkreise Jesu, als sie den Blindgeborenen erblickten, sofort

*) Vergl. meine „Literar. Fehden im vierten Jahrh. v. Chr.“ II. S. 49.

die jüdische Geschichtsphilosophie in der Frage hervortreten: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er ist blind geboren?“ (Joh. Ev. 9, 1 ff.). Jesus heilt ihn durch eine einfache Salbe, die er aufschmiert; er thut aber zugleich mehr, indem er die Augen der Jünger öffnet und die blinde und falsche Geschichtsphilosophie, wonach die Sünde an äusserem Unglück erkannt wird, beseitigt und eine wahre religiöse Auffassung an die Stelle setzt. Für den selbstsüchtigen Menschen ist es aber ganz natürlich, dass er den Gott des Rechtes nicht anerkennen kann, wenn derselbe nicht zugleich der Machtgott oder Furchtgott ist, der ihm Vortheil zuwendet oder ihn mit Schaden bedroht. Als bei dem Tode Baldur's (Edda, Simrock S. 320) alle Wesen weinten, so wollte der interessirte Loki, der sich in die Thöck verwandelt hatte, nicht weinen, weil er keinen Vortheil von Baldur gehabt hätte: „Thöck muss weinen mit trockenen Augen über Baldur's Ende. Nicht im Leben, noch im Tode hatt' ich Nutzen von ihm: behalte Hel, was sie hat.“ So ist es auch dem Könige David durchaus nicht gleichgültig, was bei seinen Sünden der Rechtsgott als Machtgott über ihn verfügen könnte; vielmehr liegt ihm alles an einer so vortheilhaften Stellung, wie sie der Sohn einem Vater gegenüber geniesst. Der Gott sichert deshalb dem Könige trotz seiner Missethaten eine privilegirte Behandlungsweise zu (2. Sam. 7, 14): „Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein. Wenn er eine Missethat thut, will ich ihn mit Menschenruthen und mit der Menschenkinder Schlägen strafen; aber meine Barmherzigkeit soll nicht von ihm entwandt werden, wie ich sie entwandt habe von Saul, den ich vor Dir (David) habe weggenommen. Aber D e i n Haus und D e i n Königreich soll beständig sein ewiglich vor Dir und D e i n Stuhl soll ewiglich bestehen.“ Ein solches kindliches und väterliches Verhältniss ist nur nach den Vorstellungen vom Familien- und Stammgott gedacht, beruht auf den socialen und politischen Gegensätzen von Herr und Sclave, Vater und Sohn, Freund und Feind, Einheimischen und Fremden und hat mit der im Evangelium hervortretenden Kindschaftsidee nur den Namen gemein. Sehr deutlich zeigt sich das natürliche Verlangen des Menschen nach dem Butzemann auch bei dem Tode Christi, wo sich nach der Erzählung in den Evangelien der kalte Spott hören liess, weil der Vertreter des Rechtes und der Wahrheit nicht zugleich die Macht in der

Hand hatte, und der Furchtgott also mit ihm nicht verschmolzen war: „Er kann sich selber nicht helfen". Man erwartet immer Vertheilung äusserer Güter und Uebel und die Attribute des gefährlichen Gottes der Furchtreligion, um das selbstsüchtige Herz zu beugen.

Die Sophistik der unreinen Rechts-religion.

Man sollte nun glauben, dass die Vermischung der Rechtsidee mit der äusseren Macht nur ein natürliches, psychologisch erklärbares Phänomen in dem Entwickelungsgange der Civilisation bildete, dessen Zähigkeit einfach darauf beruhte, dass die höhere Stufe des Bewusstseins immer die niedrigere voraussetzt und sich daher ursprünglich immer erzartig damit verbindet, allein es findet sich bekanntlich der Verstand stets zur Verfügung des Willens, und so ist es doch nicht erstaunlich, dass sich auch alles Schlechte und Unreine immer durch irgend welche verständige Gründe sophistisch vertheidigen lässt. Zuweilen darf man sogar nicht einmal eine Sophistik dabei annehmen, sondern muss wegen der ehrlichen Meinung der Schliessenden nur einen Paralogismus in dem Räsonnement anerkennen, der freilich seinen letzten Grund in ihrer irdenen Natur hat.

Das jüdisch-Kantische Ideal des höchsten Gutes.

Man räsonnirt nämlich so, und wir können gleich Kant als den Hauptrepräsentanten dieser unreinen Religionsvorstellung hinstellen, dass der moralische Gesetzgeber, wenn er wirklich monotheistisch gedacht werde, mit dem physischen Urheber der Welt zusammenfallen müsse. Folglich würde es in seiner Hand liegen, mit der Gerechtigkeit, die er von dem Menschen will, auch ihre sinnliche Glückseligkeit zu vereinigen, wie umgekehrt mit der Ungerechtigkeit alles äussere Unglück. Die jüdische Religion fordert nun überall diesen Zusammenhang, und man glaubt daran bei der Erklärung der jüdischen Geschichte und hofft darauf in Bezug auf die zukünftigen Ereignisse. Kant aber war zwar darin klüger, dass er den Widerspruch zwischen dem moralischen Zustande eines Menschen und seiner äusseren socialen und ökonomischen Lage als thatsächlich vorkommend und überall möglich erkannte; er glaubte darin aber nur einen pädagogischen Kunstgriff Gottes sehen zu dürfen, da Gott ähnlich wie bei Hiob die Reinheit der moralischen Gesinnung des Menschen dadurch prüfen

und erhalten wollte, dass er nicht immer dem Frommen die äusseren Güter schenkte, sondern ihm auch allerlei Leid und Unglück sendete, damit die Menschen nicht schliesslich um der äusseren Vortheile willen gerecht leben möchten. Allein abgesehen von dieser witzigen Entschuldigung Gottes nimmt doch Kant, ganz wie ein ächter Jude, an, dass das höchste Gut in der vollen Harmonie des sittlichen und sinnlichen Wohlseins liege und dass uns dies für die Zukunft verheissen sei oder aus den praktischen Prämissen als unumgängliches Postulat folge.

Der zugehörige Optimismus und Pessimismus.

Wenn man an dies ganze eudämonistische Gebäude anklopft, so klingt es nicht nach Metall, sondern lässt ein bedenkliches Klappern wie irdene Waare hören. Es schliessen sich an diese Denkweise nun nothwendig die vulgären Weltansichten an, indem die Einen optimistisch doch an den Sieg der guten Sache glauben (indem sie auch etwa, wie z. B. Benjamin Franklin, die Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Tugend überhaupt als nützlich zum Reichwerden und zur Gesundheit empfehlen), oder wenigstens, nach Lessing's und Kant's Vorschrift, das ehrliche Streben fordern und auf den beständigen Fortschritt der Civilisation hoffen; während Andere pessimistisch, weil sich ihr jüdisch-Kantisches Ideal nicht verwirklichen will, an dem Werthe der Welt selbst verzweifeln und alle früheren Hoffnungen und Bestrebungen als ebensoviele Illusionen auflösen. Ueber diese beiden Weltansichten streiten die Unklugen nun immer hin und her, und keine Partei kann die andere ganz aus dem Felde schlagen, weil bei solchem Dilemma nothwendig immer ein Fehler in dem Princip des Zwistes selber steckt. Diesen principiellen Fehler, worin die Thorheit beider Annahmen liegt, habe ich in meiner Schrift „Unsterblichkeit der Seele“ nachgewiesen, indem ich den ganzen Ursprung und die Nothwendigkeit dieser entgegengesetzten Annahmen aus den fehlerhaften metaphysischen Voraussetzungen erklärte, aus den Voraussetzungen, die auch hier in dem jüdisch-Kantischen Ideal des höchsten Gutes vor Augen liegen.

Wenn man nämlich auf den Standpunkt der projectivischen Religion oder der zugehörigen Metaphysik steht, welches eben der vulgäre Standpunkt der Menschen ist, so muss man die sinnlichen Bilder von der Welt, die man in seinem Bewusstsein hat, als die ausser uns existirenden Wesen und die sogenannte

sinnenfällige Welt als die einzige wirkliche Welt ansehen. Mithin werden dann auch alle moralischen Ideen nur zu Forderungen, die in der Sinnenwelt realisirt werden sollen, da diese die einzige Welt ist. Darum folgt, dass das Ideal des höchsten Gutes in der vollkommenen Harmonie und Proportion zwischen Gerechtigkeit und äusserem sinnlichen Glücke besteht und dass der Optimist an diese Harmonie glaubt, während der Pessimist, weil er sie nicht verwirklicht sieht, auch die Hoffnung fahren lässt. Alle diese Ansichten hängen auf's Genaueste zusammen und beruhen, um's kurz zu sagen, auf dem projectivischen Empirismus und Idealismus.

Zur Kritik. Alle diese Ansichten fallen deshalb auf einen Schlag mit dem Fundamente, auf dem sie ruhen. Sobald man nämlich den Begriff des Seins wissenschaftlich untersucht, wofür ich auf meine „Neue Grundlegung der Metaphysik" verweise, so zeigt sich, dass die Erscheinungen der Sinnenwelt nicht die wirklichen Wesen sind, sondern nur wesenlose Zeichen und Schatten, durch welche wir perspectivische Auffassungen von vorübergehenden Beziehungen zwischen den wirklichen Wesen gewinnen. Um dies an einer Analogie aus der scheinbaren Welt zu verdeutlichen, so ist der Irrthum der Projectivisten zu vergleichen mit der Annahme, als wenn die Häuser und Städte die eigentlichen Wesen wären, um derentwillen alles Uebrige sich ereignete. Diese können aber zerstört werden, während den Menschen, die darin wohnten, kein Leid zu widerfahren braucht. Wenn nun die Optimisten auf den ewigen und immer zunehmenden Glanz der Häuser hoffen und die Pessimisten ihre Zweifel daran durch die Baufälligkeit der einzelnen Häuser und die Zerstörung ganzer Städte begründen, so kann ein Vernünftiger über beide lächeln, weil es ihm nur auf die Menschen ankommt, die darin wohnen und die nur zu vorübergehenden Zwecken solche Beziehungen zwischen den Elementen gestiftet haben, die man ein Haus nennt, weshalb sie denn ein solches auch freiwillig räumen, wenn sie lieber anderswo sich niederlassen möchten.

Wenn man erst eingesehen hat, was die wirklichen Wesen sind, so wird man auch die Glückseligkeit nicht mehr in den perspectivisch aufgefassten sinnlichen Erscheinungen suchen; man wird erkennen, dass ein reicher, gesunder, starker Mann, ein glücklicher Eroberer, ein Fürst und Herr über Land und Leute

doch zugleich ein schlechter und unglückseliger Mann sein kann, ohne seine Güter zu verlieren, und dass umgekehrt ein gerechter Mann, ohne seine Gerechtigkeit und seinen Seelenfrieden zu verlieren, beraubt und erschlagen werden könnte, dass man ihn beschimpfen und an's Kreuz zu heften und doch seinen Werth nicht herabzuziehen vermöchte. Der Werth des Lebens wird überhaupt, wenn man die vulgäre, projectivische Weltansicht aufgegeben hat, nicht mehr in das Gebiet des Furchtgottes gestellt, sondern in den wirklichen Zustand der Seele. In dieser können die höchsten Tugenden nur gedeihen, wenn die Harmonie des äusseren Glückes mit der sogenannten Moralität nicht stattfindet; denn wie könnte die Seelengrösse im Leiden sich entwickeln, wenn es garantirt wäre, dass der Gerechte nie krank würde, dass er nie seine Lieben verlöre, dass keine Schlacht ihm missglückte und seine Güter immer unvermindert und unverlierbar blieben. Es ist ja auch auf den ersten Blick klar, dass die Kunst, deren Aufgabe es sein muss, die innere Welt zur Anschauung zu bringen, ihre höchsten Triumphe in der Tragödie feiert, wo die sittliche und religiöse Tiefe des menschlichen Herzens in dem Ruin aller irdischen Glückseligkeit sich offenbart.

Sobald man also über den Schein der bloss perspectivischen, selbstsüchtigen Weltansicht und des falschen projectivischen Idealismus hinweggekommen ist, was uns nicht durch den Idealisten Platon, sondern einzig erst durch das Christenthum zu Theil wurde, so muss die Sophistik der unreinen Religion fallen und mit ihr der sentimentale und eitle Pessimismus und der thörichte und kurzsichtige Optimismus, wie auch das ganze vulgäre jüdisch-Kantische Ideal vom höchsten Gute. Platon sah nur den Fehler in dem ethischen Princip; als Idealist unterlag er aber auch der projectivischen Illusion und kämpfte nur einen edlen Kampf mit dem Optimismus und Pessimismus, zwischen denen, wie zwischen Scylla und Charybdis, ewig zu schwanken ihm das Loos gefallen war, ohne dass er den Fehler seiner idealistischen Metaphysik erkannt hätte, der in dem Lichte des Evangeliums sofort auch dem einfachen Gläubigen offenbar wird.

§ 2. Der zugehörige Cultus.

Wie nun die Ethik der unreinen Rechtsreligion dadurch charakterisirt ist, dass zu dem Bewusstsein der Sünde noch die Furcht hinzutritt und zu dem gewissenhaften frommen Gehorsam noch die Dankbarkeit für das empfangene äussere Glück und die Lohndienerei, und wie zweitens für die Dogmatik der gefährliche grimme Furchtgott und gnädige Stammesschutzgott sich mit dem reinen Rechtsgott vereinigt: so muss natürlich auch der Cultus oder Verkehr mit Gott die entsprechenden Abänderungen oder Vermischungen erfahren, indem der alte Opferdienst mit der Empfindung der Sünde gepaart wird. Wir bedürfen kaum eines Hinblickes auf die historisch bekannten unreinen Rechtsreligionen, sondern könnten die specifischen Formen des Cultus sofort a priori aus den gegebenen Voraussetzungen ableiten.

Die Idee der Sühnung.

Da nämlich das Gefühl der Sünde auf eine Uebertretung des Gesetzes und Willens der Gottheit hinweist und diese Gottheit nun nach der Furchtreligion als erzürnt, grimmig und rachlustig vorgestellt werden muss, so mischt sich nicht nur Angst und Sorge und jede andere Art der Furcht mit dem Gefühl der Sünde, sondern es wird sofort zur Aufgabe der Ueberlegung, wie der Zorn des Herrn beschwichtigt und sein gnädiges Wohlwollen oder gar seine uns bevorzugende Liebe wiederzugewinnen sei. Mithin müssen wir etwas thun, was nur Bezug auf unsere Vorstellung von der Gottheit hat, d. h. wir müssen einen Cultusact ausüben. Da es sich aber nicht bloss um den Furchtgott handelt, der wie in der Furchtreligion durch Schmeichelei und allerlei Opfer beruhigt und gewonnen werden müsste, sondern da auch das Gewissen dem Rechtsgott gegenüber steht, so muss der Cultus die zugehörige, specifische Form annehmen, welche den Namen „Sühnung“ erhalten hat. Nach den beiden grundlegenden Beziehungen müssen in der Sühnung zwei wesentliche Momente vorhanden sein, einerseits das Sündenbekenntniss, der Schmerz der Reue und die Sinnesänderung, andererseits die äusserliche Darbringung einer Busse, wonach gemäss der Furchtreligion die Beschwichtigung des Zornes Gottes psychagogisch glaublich wird.

Es ist nun interessant, dass diese Sühnung bei den Beziehungen der Menschen untereinander den juristischen

Charakter hat, da der Richter bei Rechtsverletzungen nicht bloss theoretisch über Recht und Unrecht urtheilen, sondern auch technisch die Mittel ausfinden und deshalb von dem Schuldigen gewisse Leistungen verlangen muss, die geeignet sind, den Beschädigten zufriedenzustellen und seinen Grimm und seine Rachelust zu befriedigen. In der Religion der Sünde wird nun Gott als der Geschädigte und Beleidigte aufgefasst, und es werden demgemäss die gleichen Leistungen dem Schuldigen von ihm auferlegt.

Die Eintheilung der Sühnungen.

Man kann daher die Culthandlungen zwar auf dieselben Arten wie in der Furchtreligion zurückführen, muss aber als specifische Eigenthümlichkeit die Normirung derselben nach einem Gesetz, also den juristischen Charakter hinzunehmen. Demgemäss sind die Sühnungen erstens Opfer an Geld und Gut, zweitens körperliche Strafen und Freiheitsentziehung, drittens Stellvertretung.

1. Opfer.

Die erste Art besteht in Darbringung von Gaben an den Altar, nämlich Früchte, Thiere, die geschlachtet werden, oder Geld, das an die Kirche oder an die Armen gegeben wird. Die Sünden werden rubricirt nach ihrer Grösse und demgemäss werden die aufzuerlegenden Bussen an Geld und Gut normirt. Diese Bussen sind entweder allgemein bestimmt durch ein Ritualgesetz oder sie werden im Beichtstuhl individuell für das religiöse Bedürfniss des Einzelnen geregelt, wobei die Schuld auch, wie durch einen Wechsel auf längere Zeit, durch ein Legat im Testament getilgt werden kann. Diese unreine Art des Gottesdienstes hat darin ihren Grund, dass die wirkliche Stärke der Sinnesänderung sich psychologisch am Besten messen lässt durch die Liebe zum Eigenthum, die bei den Meisten eingeboren ist und deshalb auch durch das Werthsymbol des Geldes arithmetisch abgeschätzt werden kann; denn wer nicht einmal so und so viel für Sühnung seiner Schuld bezahlen mag, dessen Sinnesänderung, so räsonnirt man, ist nicht weit her. Wenn man den Ablasshandel hierher zieht, so hat man Recht; wenn man aber auch Christi Mahnung, alles Eigenthum den Armen zu geben und ihm zu folgen, mit unter diese Rubrik bringen möchte, so wäre das grundverkehrt; denn in diesem Falle handelte es sich nicht um eine Sühnung Gott gegenüber, sondern um eine gänzliche Veränderung der Lebens-

beschäftigung. Wer mit dem Messias im Lande umherziehen wollte, konnte doch nicht zugleich in seinem weltlichen Berufe und seinen ökonomischen Interessen leben.

2. Körperstrafen und Freiheitsentziehung.

Wir kommen an die Körperstrafen und die Freiheitsentziehung. Beide Formen der Askese sind ganz bekannt. Zur Sühnung ihrer Sünde ziehen sich die Gläubigen aus der Welt zurück, gehen entweder, wie in Indien, in den Wald oder, wie in dem Homo sum von Ebers meisterhaft geschildert, in die Wüste, oder sie leben im Kloster. und bannen sich und ihre freie Bewegung durch feste Regeln. In ähnlicher Weise strafen sie ihr Fleisch durch Entziehung von Speisen, indem sie entweder auf bestimmte Arten derselben verzichten oder überhaupt keine Nahrung für bestimmte Zeiten zu sich nehmen. Ausser dem Fasten versagen sie sich auch die Liebesgenüsse entweder von Zeit zu Zeit durch bestimmte Ordnungen oder durch gänzliche physische Entmannung, wie dies letztere noch heut zu Tage bei Männern und Frauen in der russischen Sekte der Skopzi vollzogen wird. Endlich schlagen und zerreissen sie auch ihren Leib auf allerlei Weise, springen nackt in Dornenhecken, geisseln sich mit Ruthen und spitzen Nägeln blutig, tragen Erbsen in den Schuhen, rutschen viele Meilen auf den Knieen und verstümmeln sich auch wohl u. s. w Denn alle diese Formen der Sühnung sind ja juristisch schon längst erklärt, da durch solcherlei Strafen an dem Schuldigen der Beschädigte und Beleidigte zufriedengestellt wird. Wem ein Auge ausgeschlagen ist, der kann nicht mehr grollen, wenn der Schuldige sich auch ein Auge zerstört; wem ein Zahn ausgeschlagen, der beruhigt sich, wenn er den Gegenstand seines Zorns derselbigen schmerzlichen Behandlung unterworfen sieht. Diese ganze psychologisch-juristische Sühnungsauffassung wird nun durch das religiöse Bewusstsein auf Gott übertragen, und der Gläubige hofft Vergebung, wenn er sich alle Arten von Pein auferlegt, wie sie ihm etwa gerade am Empfindlichsten ist; der Wollüstige entmannt sich, der Schlemmer fastet, der Reiche zieht als Bettler umher, der Ehrgeizige geht in's Kloster, der Raufbold wird ein Christophorus u. s. w.

3. Die Stellvertretung.

Die dritte Art ist die Stellvertretung. Diese Idee der Sühnung spaltet sich natürlich wieder in die beiden Formen des stellvertretenden Leidens

und des stellvertretenden Verdienstes. Nun ist sofort klar, dass in der reinen Religion der Sünde und des Rechtes von Stellvertretung keine Rede sein kann, ebensowenig wie in den höheren Formen der Religion; denn die Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind Gesinnungen und Thätigkeitsweisen, deren Werth in ihnen selbst liegt und deshalb nicht von der Seele abzulösen ist. Man kann darum den köstlichen Werth frommer Gesinnung nicht dadurch erwerben, dass ein Anderer für uns fromm ist, ebensowenig wie wir dadurch sauerstoffreicheres Blut erhielten, dass ein Anderer für uns tief einathmen wollte. Die sittlichen und religiösen Werthe sind keine Tauschartikel.

Dagegen muss die Stellvertretungsidee ihren natürlichen Platz in der Religion der Furcht und deshalb auch in der unreinen Form der Rechtsreligion haben. Denn wo es sich darum handelt, einen Zornigen zufrieden zu stellen oder eine zur Vermeidung der Rache juristisch festbestimmte Busse zu entrichten, da zeigt auch die allgemeine Praxis der Völker, dass Zorn und Rachsucht durch stellvertretendes Leiden und stellvertretende Leistungen ausgelöscht werden können. Dies ist so bekannt und aus jedermanns eigener Erfahrung psychologisch so verständlich, dass es mir nicht erforderlich scheint, den Vorgang weiter zu analysiren und durch geschichtliche Zeugnisse zu belegen. Da nun in der unreinen Rechtsreligion der Gott des Gesetzes auch die Attribute des Zornes und der Rachsucht erhalten hat, so versteht es sich von selbst, dass in dieser Religion auch die Stellvertretungsidee ausgebildet werden musste.

Die menschliche Thätigkeit theilt sich nach der Stellung, die das Gefühl dazu einnimmt, in Leiden und Thun. Das Leiden dreht sich darum, dass wir Güter hergeben, den Körper beschädigen lassen, die Freiheit, Gesundheit, das Leben opfern, oder Arbeiten leisten, die wir ungern vollziehen. Ueberall hier haben wir ein schmerzliches Gefühl. Das freiwillige Thun aber besteht in Handlungen, die wir gern und mit freudigem Gefühl übernehmen. Nun kommen in dem gesellschaftlichen Güterverkehr beiderlei Leistungen in Betracht, werden aber unter dem Gesichtspunkte des Nützlichen ganz überein geschätzt und nicht unterschieden, so dass es für die Stellvertretungsidee einerlei ist, ob ein Bürger für einen anderen zahlt, oder ein Lehrer für einen anderen Stunden giebt, oder ein Freund für

Damos sich kreuzigen lässt. In allen Fällen der Stellvertretung gelten beide Arten als Leiden.

Sobald wir dagegen in die sittliche Sphäre übertreten, so finden wir zugeordnete Güter oder Werthe, die sich nicht übertragen lassen und überhaupt nach einem andern Gesichtspunkte als dem von Lust und Schmerz bestimmt werden. Man kann diese Güter im Allgemeinen Verdienste und auch, da sie von dem Beifall des Gewissens und niemals von Gewissensbissen begleitet sind, schlechtweg freie Thätigkeiten nennen.

Die eigenthümliche Leistung der unreinen Rechtsreligion besteht nun darin, Gott gegenüber diese moralischen Werthe auch zu einem Tauschobjecte zu machen, da es darauf ankam, die negativen moralischen Werthe, d. h. die Sünden und Missethaten, zu bezahlen.

Die niedrigste Form dieser Stellvertretung beruht auf dem Uebergewicht des niedrigen Elements in der Religionsmischung. Hierfür finden sich zwei Modificationen. Entweder wird eine Sünde gesühnt durch ein äusserliches Gut und zwar besonders das höchste, das Leben, oder der Gott wird gewissermassen betrogen durch Darbringung eines geringeren Gutes, das durch gewisse cultische Symbole gleichsam vermummt und zu etwas Werthvollerem ausstaffirt wurde. Der erste Modus zeigt sich auf der barbarischeren Culturstufe eines Volkes, wo durchaus Menschenblut fliessen muss, wenn Sühnung und Versöhnung als möglich geglaubt werden soll, wie z. B. Jephtha sein unschuldiges Töchterlein opfern musste, und wie z. B. bei mehreren religiösen Akten in der römischen Geschichte ein edler Mann für das Volk sich dem Abgrund weihte, um den Zorn der Götter zu sühnen.*) In ähnlicher Weise muss der König Usinara (Holtzmann, Indische Sag. I 277 ff.) für die Taube, die zu ihm hülfesuchend kam, Leib und Leben mit seiner ganzen Person einsetzen, weil Indra mit keiner anderen Stellvertretung zufrieden war. Dagegen wird der

*) Haakh citirt (in Pauly's R.-E. II. 877) mit Recht die Stelle aus Juvenals Sat. VIII. 254 ff. Pro totis legionibus — sufficiunt Dis infernis Terraeque parenti. Pluris enim Decii, quam quae servantur ab illis. Dass diese Vorstellung populär war, sieht man aus Cicero: De nat. Deor. III, 6, 15, der darüber räsonnirt: Tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos deos esse censes. Quae fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent, nisi viri tales occidissent?

Gott bei einer zweiten Art von Stellvertretung entweder betrogen, oder der Gläubige ist selbst milder geworden und schämt sich, seinem Gotte einen auf Menschenblut erpichten Grimm zuzuschreiben. So tritt bei Abraham's Opfer für den Isaak und ebenso bei Agamemnon's Opfer für die Iphigenie ein Bock an die Stelle. In ähnlicher Weise werden die Sünden des Volkes der Hebräer jährlich dem schwarzen Bocke aufgeladen, der in die Wüste gejagt wird. In diesem Gebrauch wirkt noch die archaische Fluchidee, da die Flüche, die sonst dem Volke Schaden brächten, nun durch eine priesterliche List alle auf den Bock fallen, der als geringes Object die Stellvertretung leisten muss.

Während es sich hier immer um ein stellvertretendes Leiden handelt, indem ein Vermögensobject oder das Leben für eine Sünde als Tausch- und Tilgungsmittel gebraucht wird, wobei natürlich immer die Grösse der Selbstüberwindung oder des Schmerzes bei Darbringung des Opfers, wie bei König Usinara, als Werthmassstab gilt, so geht die Verderbniss des Urtheils durch die Motive der Furchtreligion auch dazu über, die Verdienste als Bezahlungsmittel zu gebrauchen. Diese Vorstellungsweise gelangte namentlich in Indien, wo die Heiligkeit an viele äusserliche und mithin gewissermassen arithmetisch zu berechnende Werke geknüpft wurde, zu einer epidemischen Anerkennung. Als z. B. Nahuscha erklärte, dass er als Mensch zu schwach sei, um die Götter und die ganze Welt zu beherrschen, da stärkten ihn die heiligen Rischi durch stellvertretende Uebertragung ihrer Busse. (Holtzmann, Ind. Sag. I S. 325.) Ebenso läuft der König Jajati Gefahr, in die Hölle zu gerathen, da übertragen seine vier Enkel all ihr Tugendverdienst und die Frucht all ihrer Opfer auf ihn; denn alle hatten durch ihre reichliche Freigebigkeit, ihre Tapferkeit, ihre Wahrhaftigkeit und häufigen Opfer sich im Himmel unermessliche Räume erworben und können nun durch ihr stellvertretendes Verdienst ihm den Himmel verschaffen. (Ebendas. II 119.) Aehnlich hatte der Muni Dscharatkaru durch seine Keuschheit und freiwillige Armuth u. dergl. grosse Verdienste erworben, als er jene Schaar verstorbener Seelen antrifft, die in Angst über der Hölle schweben. Er sagt: „Von Mitleid ist mein Herz bewegt. Von meiner Busse will ich Euch ein Viertel schenken oder auch ein Drittel, wenn ihr Euch

aus dieser Noth befreien könnt. Nehmt meine halbe Busse hin; nehmt selbst die ganze; rettet Euch."

Die schönste Form dieser Stellvertretungsidee zeigt sich in der Durchdringung ihrer beiden Arten, wenn nicht über früher erworbene Verdienste, wie über erworbene Reichthümer vermögensrechtlich verfügt wird, sondern wenn das Leiden selbst als moralische Leistung und Verdienst betrachtet wird. Denn wie in der Tragödie nach dem richtigen Urtheile des Aristoteles die schönste Form darin besteht, dass der Schicksalswechsel unmittelbar mit der Erkennungsscene zusammenfällt, so wirkt auch das stellvertretende Leiden viel mächtiger auf das Gemüth, wenn es zugleich die moralische Leistung ist und den Werth der sich opfernden Seele vor Augen stellt. So ist es z. B. in der Geschichte des Königs Usinara und in der herkömmlichen Deutung des Versöhnungstodes Christi, wo gerade die Durchdringung beider Arten von Stellvertretung die Lebendigkeit und Macht des Eindrucks hervorruft.

Das Christenthum und die neue Religionsphilosophie.

Es ist aber ein Zeichen geringer logischer Schärfe oder geringer Kenntniss der verschiedenen Religionen, wenn man die Stellvertretungsidee für etwas dem Christenthum Eigenthümliches ansieht. Vielmehr ergiebt eine unwiderlegliche Demonstration, dass das Wesentliche und auch das Eigenthümliche des Christenthums mit dieser Idee nichts zu thun hat. Mithin könnte man, ohne sich um die nähere Untersuchung des specifisch Christlichen weiter zu bekümmern, höchstens sagen, dass die Stellvertretungsidee dem Christenthum mit vielen anderen Religionen gemeinsam zukomme (als commune) in der Art, wie z. B. die Athmung durch Lungen allen Säugethieren und Vögeln gemeinsam ist und für keine bestimmte Art dieser Thiere den Grund eines specifischen Charakters bildet. Allein wenn wir, wie es das wissenschaftliche Interesse und die Herzensangelegenheit des Christen fordert, das Wesentliche des Christenthums als der höchsten Religion heraussuchen, so werden wir nothwendig finden, dass die der niedrigsten Religionsstufe angehörige Stellvertretungsidee, welche auch schon bei der nächst höheren Rechtsreligion nur in ihrer unreinen Form vorkommt, unmöglich mit der göttlichen Wahrheit des heiligen christlichen Geistes verträglich ist, sondern dass diese Idee, da sie sich allerdings in der Kirchenlehre findet, eine ganz besondere Er-

klärung und Rechtfertigung verlangt. Die genauere Darlegung kann aber erst bei der Untersuchung über das Wesen des Christenthums gegeben werden, und ich darf hier nur darauf aufmerksam machen, dass das Eigenthümliche der neuen Religionsphilosophie eines Theils gerade darauf beruht, dass die specifischen Motive der Religionen chemisch rein ausgeschieden werden, wodurch die zugeordneten reinen allgemeinen Formen aller empirischen Religionen allein constituirt werden können und demgemäss das zu jeder Religion specifisch Zugehörige sich herausstellt. Darum konnten die früheren Religionsphilosophen in allen diesen Fragen nicht klar genug sehen, weil sie, wie z. B. Kant und Hegel, und auch jüngst noch Pfleiderer, an die empirisch vorliegenden Religionen herantreten, als wären diese aus Einem Geist und Einem Guss gegeben und als müssten alle darin vorkommenden Theile nothwendig und wesentlich zu dem Ganzen gehören und daher durch irgend welche speculative Construction oder irgend eine allegorische Interpretation vertheidigt und gerechtfertigt werden. Wie man aber in unseren grossen gothischen Kathedralen neben dem gothischen Stile auch vielen Theilen begegnet, die dem älteren romanischen Stile angehören oder später nach dem Renaissance- und dem Rococo-Stile ausgebaut sind, so ist das Christenthum auch nur zu verstehen, wenn man den specifischen Stil von allen andersartigen rein ausscheidet und für jeden Theil das charakteristische Stilgesetz und die zugehörige Bauordnung auffindet, und diese Aufgabe soll in meiner Religionsphilosophie gelöst werden.

Es ist dies dieselbe Aufgabe, die ich in meiner Geschichte der Begriffe für die Philosophie überhaupt gestellt hatte; denn während man bisher jeden Philosophen mit seinem System als ein Ganzes betrachtete, zeigte ich in dem Körper der verschiedenen Systeme die anderswoher entlehnten Begriffe mit ihren festen Coordinationen auf und forderte daher eine ganz neue Arbeit, nämlich das wirklich Eigenthümliche und Specifische eines Jeden herauszufinden. Daran wird man noch lange zu arbeiten haben; die bisherige Arbeit ist aber als blosse Materialsammlung und Vorarbeit zu bezeichnen; denn wie die Chemie als Wissenschaft erst beginnt mit der Entdeckung der Elemente, während sie bisher blosse Alchemie war, so kann auch in der Geschichte der Philosophie und in der Religionsphilosophie erst

eine feste Basis gefunden werden, wenn man die eigenthümlichen Baustile, ich meine die specifischen Motive und die zugehörigen dogmatischen Vorstellungsformen und Cultarten rein für sich dargestellt hat.

Eine solche Arbeit ist aber weit entfernt von einer Zersetzung und Zerstörung des Christenthums; denn wie eine Kathedrale nicht zerstört wird, wenn man in ihr verschiedene Baustile nachweist, so braucht auch das Christenthum nicht zu leiden, wenn man in ihm das Wesentliche von anderen eingemischten Elementen unterscheidet. Wir dürfen nie vergessen, dass das Christenthum eine Religion für alle Menschen ist. Da nun unmöglich für alle Kranken eine und dieselbe Medicin brauchbar wäre, so ist es durchaus vernünftig und nützlich, dass im kirchlichen Christenthum auch viele Elemente aufgenommen sind, die den niederen Entwickelungsstufen des Gemüths und des Geistes entsprechen und daher auch in solchen Regionen Heilung herbeiführen, welche in den engeren Jüngerkreis des Herrn nicht Zugang gefunden hätten. So ist auch die Stellvertretungsidee nichts specifisch Christliches. Es liess sich aber die eigenthümliche Leistung Christi auch nach dieser in der früheren Religion herrschenden Idee auffassen und daher auch für diejenigen zugänglich und wirksam machen, die noch auf dem Boden der unreinen Rechtsreligion standen, die ihrer eigenthümlichen Begabung nach noch heute auf diesem Boden stehen und in Zukunft stehen werden. Solche Auffassungsweise ist deshalb zwar nicht specifisch christlich, aber sie ist auch nicht gegen das Christenthum, und wer nicht gegen mich ist, heisst es in dem Herren-Wort, der ist für mich. Ist es ja doch das ganze Leben und Leiden Jesu, das in der Stellvertretungstheorie den Inhalt der Gedanken und Gefühle bildet, und wie sollte man daher eine solche Auffassung schlechthin verwerfen! Sie passt eben genau für die ihr zugeordneten Gemüther und wird für diese immer rührend, erhebend und beseligend sein. Darum vertrug sie das Christenthum und wird sie auch immer behalten.

Die Wirksamkeit der Sühnungen.

Da wir in den projectivischen Religionen nicht mit dem wirklichen Gotte, sondern nur mit der Gottesvorstellung zu thun haben, so fragt es sich auch nicht, wiefern Gott die Sühnung annehme und dadurch versöhnt werde, sondern nur, wiefern der Gläubige nach

seiner Gottesvorstellung durch die Sühnungen sich beruhigen könne und zum Frieden seines Gewissens zurückkehre. Die Wirksamkeit der Sühnung ist psychagogisch und besteht nur in der Beruhigung des quälenden Schuldbewusstseins.

Irreligiosität des unendlichen Schuldgefühls.

Die Frage ist also bloss eine psychologische. Nun können manche Menschen das peinigende Gefühl der Schuld und der Sünde niemals verlieren. Die Zeit mag eine gewisse Linderung bringen, indem sie die anschauliche Frische der schlimmen Thatvorstellungen allmählich vermindert und sie in Vergessenheit überführt; allein bei jeder Erinnerung schmerzt wieder tief der alte Stachel, der in der unverheilten Wunde zurückblieb. Solche Naturen sind durchaus nicht unmoralisch, sondern eher zu moralisch, wenn dies zu sagen gestattet ist, d. h. die Moralität hat bei ihnen keine Gränze und wird nicht als ein blosses Glied in das höhere religiöse Leben aufgenommen. Ich glaube aber, dass jeder feinfühlende Mensch in sich die Gefahr solcher endlosen Gewissensqualen kennen wird, und will als Beispiel dafür nur Lessing anführen, der die Ewigkeit der Höllenstrafen dadurch beweisen wollte, dass uns bei zunehmender moralischer Vervollkommnung die früheren Sünden immer tiefer schmerzen müssten und mithin niemals ein Ende dieser Höllenstrafen eintreten könnte. Lessing würde nun vollkommen Recht haben, wenn er uns zwingen könnte, das enge Gesichtsfeld, auf das er sein Auge richtet, für immer beizubehalten; denn wer wollte läugnen, dass die That, etwa ein Mord, den Thäter, wenn er Gewissen hat, immer schmerzen wird, so oft die Erinnerung daran wieder in's Bewusstsein tritt. Allein so hoch der Himmel über der Erde steht, so hoch erhebt sich die Religion über die blosse Moral. Es ist das Grösste und Herrlichste an der Religion und ein Zeichen ihrer Majestät im Reiche des Gemüthes, dass sie im Stande ist, selbst diejenigen Wunden und Schmerzen zu heilen und zu stillen, die in uns durch die Macht des Gewissens entstehen. Doch wie ist da zu helfen und zu rathen, wo selbst der scharfsinnige Lessing, der sich noch dazu auf Sokrates und Leibnitz berief, keinen Ausweg wusste! Allein gerade der Scharfsinn verdunkelt die Frage; denn er beschäftigt sich immer mit dem Einzelnen. Hier aber hilft allein das höhere speculativ combinatorische Vermögen, durch welches alles Einzelne in Coordination gesetzt wird, und man muss beide

geistigen Vermögen auf gleiche Weise in's Spiel setzen, um die Wahrheit zu erkennen. Ist eine Dissonanz nicht hässlich? Und wird sie nicht durch Ueberführung in Accorde unentbehrlich und schön für den Genuss des Ganzen! Wenn Adam nicht gesündigt hätte, sagen mit Recht Kirchenlehrer, so wäre keine Erlösung gewesen und Gott nicht Mensch geworden, wie es denn im Liede heisst: „Gott sei gepreist ob Adam's Fall!" Wenn man die Folgen und Zusammenhänge in der eigenen Seele und in der Geschichte übersieht und alle übersehen könnte, so würde sich durch Erkenntniss der Wege der göttlichen Providenz das Gemüth nothwendig entlasten von dem trostlosen Gram um die Sünde. Im Glauben wird diese Erkenntniss vorweggenommen, und so ist Heilung der Gewissenspein durch religiöse Erhebung möglich und wirklich; denn die göttliche Providenz erstreckt sich auf beide Theile, auf den Sündigenden und auf den, an welchem die Sünde begangen wurde, und wie Jemand eine Eselin verliert, aber ein Königreich findet, so weiss der Glaube auch zu zeigen, dass die Führung Gottes Alles zum Besten leitet und Alles in seinen Weltplan eingeschlossen hat. Darum wird nun der scharfsinnig spürende Blick sich nicht mehr auf den Einen schlimmen Punkt beschränken, wo der Stachel des Gewissens wühlt, sondern er wird abgelenkt auf die Folgen und das Ganze und geht in die harmonisch combinatorische Anschauung über, die von einem religiösen Frieden der Seele begleitet wird. — Also ist die Trostlosigkeit einiger Menschen bei ihrem Sündenbewusstsein zwar nicht unmoralisch, aber nicht religiös.

Wirksamkeit der Sühnung durch Opfer und Gebete.

Doch hiervon war nur nebenbei zu handeln. Es fragt sich aber, wodurch die Sühnungen auf die meisten Menschen so wirken, dass ihr Schuldgefühl sich beruhigt. Dass in der unreinen Rechtsreligion die dargebrachten Opfer und Gebete eine ähnliche Wirkung ausüben, wie in der Furchtreligion, ist natürlich; man hat ja mit dem Rechtsgott den zürnenden Furchtgott vereinigt, und so wird es begreiflich, dass er sich durch Bitten, schmeichlerische Demüthigungen unsererseits und die höchsten Lobpreisungen seiner Person und Macht, sowie durch Geschenke u. dergl. versöhnen lässt. Die Versöhnung des projectiven gefürchteten Gottes entfernt dann auch die Furcht vor seiner Strafe und entlastet das unreine Schuldbewusstsein, das wegen seiner Unreinheit immer

an's Gericht denkt. „Gehe mit uns nicht in's Gericht", „verschone uns mit Deinem Gericht", „erlasse uns unsere Sünden und lass ab von Deinem gerechten Zorn" u. s. w. — so lauten die unreinen Gebete, die vorherrschend von der Angst vor der Strafe, wie in der Furchtreligion, getragen werden.

Wirksamkeit der Sühnung durch Askese.

Die asketischen Sühnungen sind psychologisch ihrer versöhnenden Wirkung nach ebenso wie in der Furchtreligion zu erklären, da die Büssung, die der Mensch sich auferlegt, den Zorn des projectiven Furchtgottes beruhigen muss und die Angst des Menschen demgemäss sich verlieren kann. Zugleich haben sie aber auch ein Element aus der Religion der Sünde, sofern die durch die Sünde entsprungene oder offenbar gewordene Uneinigkeit der Menschen mit sich und seine Ungerechtigkeit durch die Werke der Askese aufhört und der Sieg des festen und starken, die Leidenschaften streng unterjochenden Willens zu Tage tritt. Nun ist ja die mögliche Einigkeit des Menschen mit sich durch die Herrschaft des Willens bekundet. Da die Askesen und Kasteiungen aber an sich selber gar keinen Werth haben und nicht etwa einem Leben in Gerechtigkeit gleichkommen, so können sie auch nur als Reactionen betrachtet werden und geben keinen vollkommenen Frieden, sondern mindern das Schuldgefühl, das mit seiner Erinnerung an die ehemaligen Sünden jetzt durch gegenwärtige Beweise wirklichen schmerzlichen Gehorsams gewissermassen aufgewogen wird. Die volle Erlösung und die Freude und der Friede Gottes kann dabei also auch nur als Hoffnung erscheinen, und kein Büsser kann ein religiös befriedigter Mensch sein.

Wirksamkeit der Sühnung durch Stellvertretung.

Was endlich die Stellvertretung anbetrifft, so muss man in der Sühnung, die dadurch erreicht werden soll, zwei Elemente unterscheiden. Möge es sich nämlich um stellvertretendes Leiden oder Verdienst handeln, so kann die zu gewinnende Sühnung entweder juristisch aufgefasst werden, oder als eine Aneignung im Glauben von Seiten des Gläubigen zu Stande kommen. Dieser zweite Vorgang ist der höhere und kann erst bei der Darlegung des Christenthums seinen Platz finden; die juristische Auffassung aber gehört in die unreine Form der Rechtsreligion. Da wir in dieser nämlich den Rechtsgott haben, der wegen seines gefährlichen Zornes über die Sünde, die er rächen will, auch der projective Furchtgott ist,

so kommt es darauf an, unsere Vorstellung von dem Gotte zu verändern, wenn eine Sühnung wirksam werden soll. Bei allen Stellvertretungen nun und auch bei dem Lamm Gottes, welches trägt die Sünden der Welt, denkt der Gläubige an die Wirkungen, welche der Anblick des unverdienten, stellvertretenden Leidens auf Gott ausüben muss. Da der Gläubige nun selbst bei solchem Anblick der Rührung und des Erbarmens theilhaftig wird, so kann er nicht anders als auch Gottes Zorn dadurch weggenommen denken und wird also mit der Veränderung seiner Vorstellung von Gottes Stimmung auch von seiner Angst vor Gottes Strafgericht befreit und erlöst, weshalb er dem Stellvertreter in herzlicher Dankbarkeit und Liebe seinen Dienst und seine Treue geloben kann. Die Unreinheit dieser Religion liegt aber darin, dass die Furcht vor der Strafe das treibende Motiv ist und dass nicht eigentlich die Sünde aus dem Herzen, sondern nur die gefährliche Wirkung derselben bei Gott weggenommen werden soll. Dass dabei mittelbar auch eine gewisse reinigende Wirkung auf das Herz ausgeübt wird, ist natürlich, da die Anerkennung des Gesetzes und der Pflicht des Gehorsams dadurch beträchtlich zunehmen wird; denn selbst da, wo gar keine eigene Gefahr vorliegt, wie z. B. bei den französischen Prinzen, bei deren Unarten ein Prügelknabe gestraft wurde, muss das Mitleid einen reinigenden und bessernden Einfluss ausüben, obwohl diese ganze pädagogische Massregel von sittlichem Standpunkte aus höchst verwerflich ist.

Fünftes Capitel.

Der sociale Charakter der Religion.

Genau genommen hätte die sociale Seite der Religion von Anfang an bei jeder Form erörtert werden müssen; es gewährt aber grösseren Vortheil für die Betrachtung, wenn man seinen Blick gleich über mehrere Formen schweifen lassen kann. Darum habe ich diese Erörterung an das Ende der projectivischen Religionen gestellt.

§ 1. Religiöse Geselligkeit überhaupt.

Die allgemeine Begründung und die Kritik der Schleiermacher'schen Theorie.

Schleiermacher meinte in seinen Reden über die Religion, dass der Mensch seine Begriffe und Urtheile für sich behalten könne, aber bei seinen Gefühlen und Wahrnehmungen, bei denen die Sinne sich leidend verhielten, von Natur den Trieb zur Mittheilung, also zur Geselligkeit habe. Da ihm nun die Religion ursprünglich und wesentlich Gefühl ist, so nimmt er für die Begründung der Kirche nur diesen besondern Naturtrieb zur Geselligkeit in Anspruch.

Diese Begründung ist ebenso einseitig und verkehrt, wie Schleiermacher's ganze Auffassung von der Religion. Sie beruht auf der oben (S. 31) charakterisirten falschen Vorstellung von den Gefühlen, die er sowohl dem Willen, als den übrigen Geistesthätigkeiten entgegengesetzt. Wenn er daher dem Gefühle ein Mittheilungsbedürfniss zuschreibt, so ist daran richtig, dass jedes Gefühl Bewegungen auslöst und auf diese Weise sich nothwendig mittheilt oder äussert, wie oben (S. 62) bewiesen; wenn er aber glaubt, dass dies bloss seinem sogenannten Gefühle und nicht auch dem Willen und der Erkenntniss zukäme, so fehlt dabei die Einsicht, dass die Gefühle und der Wille dasselbe sind und dass die ganze Gefühls- oder Willensregion

sich einerseits dem Erkenntnisselement zuordnet, von welchem sie erst ausgelöst werden muss, andererseits aber Bewegungen hervorruft, die ebenso gut auf das Gedachte und Vorgestellte wie auf den vermittelnden Willen oder das Gefühl bezogen werden können. Denn z. B., wenn Jemand den Drang hat, seine Gefühle schleiermacherisch mitzutheilen, so wird er doch eben die Vorstellungen und das in seiner Erkenntniss vorhandene Object, welches ihm das Gefühl erregte, zur Mittheilung bringen; er wird also etwa von dem Tode seines Kindes, von der Hochzeit, die er zu feiern beabsichtigt, u. dergl. reden. Also kann man ebenso gut sagen, dass die Vorstellungen zur Mittheilung drängen, da sie ja die zugehörigen Gefühle auslösen. Man sieht also, dass wegen des Coordinationssystems unserer geistigen Functionen die vom Willen angeblich verschiedenen Gefühle die Rolle nicht spielen können, die ihnen Schleiermacher aufträgt.

Ausserdem muss man die ganze Frage etwas grösser anfassen. Denn die Geselligkeit ist ein metaphysisches Verhältniss, da nicht Erscheinungen mit Erscheinungen in Gesellschaft stehen, sondern metaphysische Wesen. Die Erscheinungen sind Vorstellungen von Objecten, welche als ideelle Bewusstseinszustände in den Personen vorkommen; die Personen selbst aber sind wirkliche Wesen, die mit anderen wirklichen Wesen in einem realen Verkehr stehen. Man sollte dies für selbstverständlich halten; aber zu Schleiermacher's Zeit war der Mensch nur eine objective Erscheinung (ein Spinozischer Modus), weil man damals für das Unendliche schwärmte*), und zu unserer Zeit ist der Mensch für die weitverbreiteten Positivisten nur eine subjective Erscheinung, ein Vorstellungsbild, das von keinem wirklichen Wesen gesehen wird, weil man viel zu bescheiden ist, um sich für ein wirkliches Wesen zu halten, und zugleich zu bescheiden, um zu wissen, was ein wirkliches Wesen ist, so dass die erste Bescheidenheit wegen der zweiten zwar lächerlich wird, aber dennoch mit ihr vollkommen übereinstimmt, weil sie beide zusammen erst die vollkommene Kopflosigkeit dieser positivistischen Meinung ausdrücken.

*) Auch Lotze, der leider niemals zu festen Begriffen kam, hat sich zuletzt in seiner Metaphysik verleiten lassen, wieder zu dieser hellenischen Meinung zurückzukehren.

Wenn nun die Geselligkeit ein metaphysischer, d. h. zwischen wirklichen Wesen in wirklichen wechselseitigen Handlungen sich vermittelnder Verkehr ist, so kommt sofort die Teleologie in Frage, da die Beziehung der Wesen zu einander nicht zufällig sein kann, sondern ihre zureichenden Zweckgründe haben muss. Nun beruhen, wie ich das in meiner Schrift „über das Wesen der Liebe“ dargelegt habe, die Beziehungen der Menschen darauf, dass sie untereinander in sich die geistigen Thätigkeiten auslösen und zur Entwickelung bringen. Aber nicht dies ist unsere Frage hier, dass wir diese socialen Formen eintheilten und charakterisirten, sondern wie wir die religiöse Geselligkeit begreiflich machen. Denn dafür bloss die starke Erregung des frommen Gefühls mit Schleiermacher heranzuziehen, ist nicht einmal durch die Erfahrung an die Hand gegeben, da ja bekanntlich auch sehr starke Gefühle vorkommen, wie die des Diebes und Mörders, die zur Einsamkeit und zu ängstlicher Schweigsamkeit führen, und da gewisse starke religiöse Gefühle auch, wie die Geschichte lehrt, zur mönchischen Selbsteinsperrung und zum heiligen Gelöbniss ewigen Schweigens veranlassen können. Auch hat Schleiermacher, wenn er bloss die Gefühle im Gegensatz zu der Erkenntnissthätigkeit für die Geselligkeit in Anspruch nehmen will, wohl nicht an die fast grösste Geselligkeit in den Schulen und Universitäten gedacht, wo doch nicht bloss unbestimmte und unsagbare Gefühle mitgetheilt zu werden pflegen.

Die Schwierigkeit unserer Frage liegt aber darin, dass eine religiöse Geselligkeit eigentlich nur zwischen dem Menschen und Gott stattfindet. Ueber die pantheistische Form dieses Verkehrs, wobei der Gott zur Natur und zu einzelnen Individuen wird, müssen wir später handeln; hier aber, wo wir uns auf die projectivischen Religionen beschränken, müssen wir schliessen, dass der Verkehr der Menschen untereinander immer nur indirect ein religiöser werden kann, nämlich durch den Umweg über das Gottesbewusstsein und in Beziehung auf das Gottesbewusstsein. Wir werden also nur diejenige Geselligkeit eine religiöse nennen, die aus keinem anderen Grunde erklärt werden kann, als durch das jedesmal zugehörige Gottesbewusstsein.

Wir werden daher die Geselligkeit schlechthin teleologisch aus dem wechselseitigen Bedürfniss der Personen er-

klären, sofern die Auslösung der geistigen Functionen von dem Verkehr abhängt; die religiöse Geselligkeit aber specifisch aus den Coordinationen, in welche die allgemeinen Bedingungen der Geselligkeit sich mit dem Gottesbewusstsein setzen. Statt daher mit Schleiermacher zu wähnen, als wolle nur ein übervolles Gefühl überströmen zur Mittheilung und dadurch Geselligkeit begründen, werden wir fragen, ob nicht auch leere Gefässe vorhanden wären, die ein Verlangen nach Anfüllung hätten. Denn wenn sich bloss Mittheilungslustige zusammenfänden, so würde Keiner den Andern zu Worte kommen lassen. Die Menschen sind eben keine vollkommene Automaten, sondern für ihre Functionen von der zugeordneten Function der anderen menschlichen Wesen abhängig, so dass sie erst zusammen ein Ganzes bilden und daher nach Ergänzung oder nach Integration streben. Der Productive liebt den Receptiven und der Hörer den Erzähler, der Starke den Schwachen und ein Geschlecht das andere. Was Wunder also, dass sofort der specifische Anfang aller religiösen Geselligkeit in dem Gegensatz zwischen Laien und Priestern liegt; denn der Eine giebt Rath, Gewissheit, Offenbarung, Erregung des Gefühls und Beruhigung des Gefühls, und der Andere bedarf alles dieses.

Ich lasse deshalb die Schleiermacher'sche Ableitung der religiösen Geselligkeit nicht gelten, da der von ihm allein angeführte Naturtrieb zur Mittheilung in Wahrheit nichts anderes ist, als die allgemeine Coordination des bewegenden Vermögens zum Gefühl. Durch diese Coordination wird allerdings bei jedem Gefühl eine Bewegung ausgelöst. Allein jenachdem wieder die Vorstellungscoordinaten für das Gefühl waren, muss die Bewegung entweder zu bestimmten praktischen Thätigkeiten führen oder zur Kunst. Die Kunst ist aber nur indirect gesellig, da sie ihren Zweck ursprünglich nicht in den Bedürfnissen und Trieben des Publikums nimmt und auch nicht nehmen darf, wenn sie nicht banausisch werden will. Nur sofern die Andern das gleiche Mittheilungsbedürfniss haben, ohne die Kunstanlage zu besitzen, wird die Kunst gesellig; denn sofern die Andern sich an der Leistung freuen und durch dieselbe die in ihnen gebundenen Vorstellungen und Gefühle zur Auslösung kommen, fangen sie mit an zu singen und zu springen und nehmen so receptiv an der productiven Thätigkeit Antheil. Die direct

gesellige Thätigkeit ist aber ihrem Zwecke nach sofort auf die Andern gerichtet. Und so muss auch die specifisch religiöse Geselligkeit ausser dem Naturtriebe unmittelbar in dem Interesse, in der Pflicht und der Liebe ihre Motive haben. Während die Liebe sich aber erst in der höchsten Religion, im Christenthum, findet, so fängt die Pflicht schon mit der Rechtsreligion an; denn wer die Gebote erkennt, hat die Pflicht zu gebieten, und so ist der Grund zur Geselligkeit unmittelbar vorhanden. In der Furchtreligion aber kann auch der gemeinsame Vortheil zur Geselligkeit treiben, da der Mensch als Mitstreiter Gottes theils Naturgewalten, theils die menschlichen Feinde Gottes bekämpfen muss, wie deshalb auch der Islam nicht aus Menschenliebe und nicht um die sittlichen Gesetze zu verkündigen, sondern um die Herrschaft Allah's über seine Feinde auszubreiten, zu geselliger Vereinigung und zu einer Art von missionirender Thätigkeit gekommen ist.

Die Arten.

In der Furchtreligion beruht die zugehörige Geselligkeit auf dem Interesse, welches durch das zugeordnete Gottesbewusstsein bestimmt wird. Denn der Vater hat das Interesse, den Schutz des Hausgottes auch auf die Kinder auszudehnen, und bald führt das gemeinsame Interesse auch den ganzen Stamm oder die Nation dahin, für die Ernten, Regen und Sonnenschein, Abwendung von Krieg oder Erlangung von Sieg u. dergl. einen nationalen Cultus auszuüben und in gemeinsamen Festen dem Gotte zu opfern, seinen Zorn zu beschwichtigen, seine Güte und väterliche Gunst zu preisen. Daher finden wir bei den Wilden und auch bei den civilisirten Griechen viel Geselligkeit in der Religion, grosse nationale Spiele, Theater, Processionen u. dergl. Wie sie der Minerva gemeinschaftlich das neue Gewand (πέπλον) in grossartiger Procession überreichten, so wird auch heute noch die Jungfrau Maria in Spanien und Italien neu gekleidet, und solche Geschenke werden ihr nach dem Typus der Furchtreligion in religiös-geselligen Akten als Dank für erwiesene und als Lockung für weiter zu erwartende Wohlthaten zugeführt. Darum ist in der Furchtreligion die Geselligkeit mit dem ganzen nationalen und politischen Leben vereinbar, und Fürst und Volk haben das gleiche Interesse am Gottesdienste, da der Gott das Interesse des Volkes vertritt und zur projectiven Nationalidee übergeht.

Der Inhalt dieser ganzen religiösen Geselligkeit ist zunächst die Furcht, Hoffnung und Dankbarkeit, dann die zugehörigen Vorstellungen von Gott und seiner Gemüthsart, endlich sowohl die Thaten, welche Gott zugeschrieben werden und wodurch er uns geschadet oder geholfen, als auch des Menschen Thaten, wodurch er unter göttlicher Assistenz oder gegen göttlichen Willen Güter oder Uebel erlangt hat, sowie die geheimen Mittel, wodurch er die Gemüthsart Gottes zu seinem Vortheil zu lenken wusste. Von all diesem sprechen deshalb die religiösen Lieder und Epopöen der Völker, und diesen Inhalt des Geistes theilen sie sich einander mit in der religiösen Geselligkeit. Auch die prophetischen Schriften der Israeliten haben zu einem nicht geringen Theile denselben Inhalt, da das Judenthum ja eine unreine Rechtsreligion ist und daher die Elemente des reinen sittlichen Geistes nur immer in der grossen aus dem positiv elektrischen Nebel der Furchtreligion aufgestiegenen Wolke gewissermassen wie den Blitz verborgen trägt, obgleich dieser schon das herrschende Element geworden ist und oft mit seinem Glanze so blendend wirkt, dass Manche darüber die schwere und dunkle Wolke ganz übersehen.

In der Religion der Sünde aber tritt ein reicherer Inhalt auf; denn es erschliesst sich mit diesem Gefühl der Sünde, welches Niemand gern hat, dessen man sich schämt, das wegen seiner Ursache von Gott und Menschen gehasst wird, dennoch zugleich die Tiefe des Seelenlebens, so dass ein Mensch, der dieses Gefühl nicht kennt, auch noch nicht Mensch geworden ist, sondern nur als ein intelligenteres Thier betrachtet werden muss. Das Recht und die Pflicht, Moralität und ein über dem Furchtgott erhabener Gott des Gesetzes und demgemäss Ehrfurcht und Gewissen und alles, was damit zusammenhängt, kann ohne das Gefühl der Sünde nicht zu Bewusstsein kommen. Mit diesem Gefühl aber ist zugleich ein unermesslicher Inhalt des Gemüthes für die religiöse Geselligkeit gegeben. Die Menschen verstehen sich nun einander tiefer nach den Motiven in ihrem Herzen, sie können sich achten und verurtheilen, sie können rathend und belehrend sich beistehen, sie können ihre Gefühle bekennen, gemeinsam sie in Gesang, Lied und Gebet vor Gott tragen und durch den Priester und Propheten Antwort vernehmen und von hohen Gedanken und heiligen Entschlüssen gemeinsam erleuchtet und durchglüht werden.

Die reine Religion des Rechts findet sich freilich bei keinem Volke, da die Religion der Furcht immer schon im Herzen Boden gefasst hat; aber es hindert nichts, aus der religiösen Geselligkeit derjenigen Völker, bei denen wie bei den Israeliten, Griechen, Germanen u. A. die Sünde kräftig zum Bewusstsein gekommen ist, die Elemente des sittlichen Geistes abzusondern. So sind z. B. in den drei Festen der Israeliten, dem Passah, dem Feste des neuen Brotes und dem Laubhüttenfeste, natürlich alle Grundlinien der Feier auf den Furchtgott bezogen, der über die Güter der Natur verfügt; gleichwohl können darin eingemischte Vorstellungen von der Sünde und der wiederherzustellenden Einigkeit der Seele gefunden werden. Und wenn auch der Sündenbock angeblich dem dualistisch gedachten bösen Gotte Azazel in die Wüste getrieben wird, so liegt doch in diesem rohen Ritus der Furchtreligion auch schon das Gefühl der Sünde und des Rechts, da die auf das Haupt des Widders zu bekennenden Sünden nicht abergläubische Einbildungen über die Erzürnung des Naturgottes, sondern wirkliche Verletzungen des socialen Rechtes enthalten. So werden die täglichen Brandopfer, die immer brennenden Flammen des siebenarmigen Leuchters, die ungesäuerten Brote und alle die unzähligen knechtischen Formen des Furchtgottesdienstes doch auch immer zu Symbolen sittlicher Vorgänge und können trotz ihrer abergläubischen Gebundenheit allegorisch für eine prophetische Rede aus dem Geiste des Rechtes benutzt werden.

Wie nun bei den Israeliten diese drei grossen Feste die ganze Nation von allen Gegenden her um die Stiftshütte zu wochenlanger Geselligkeit zusammenführen sollten, und wie dazu der Anlass zwar in den Motiven der Furchtreligion lag, nämlich in den Gefühlen der Furcht, der Dankbarkeit und der Hoffnung, während der Inhalt der Gemeinschaft durch die Motive der Rechtsreligion vertieft und bereichert wurde: so finden wir Aehnliches auch bei den Persern, Indern, Aegyptern, Germanen und Hellenen, wo, wie namentlich bei den letzteren, die im Frühling und Herbste stattfindenden grossen Fest-Versammlungen, die olympischen, nemeischen, pythischen, isthmischen Spiele, zu einer nationalen, religiösen Geselligkeit führten, durch Untersagung aller Fehden die auf Interesse beruhenden eigensüchtigen Sonderbestrebungen durchbrachen und zu einer höheren, objectiven und also sittlichen Anschauungsweise erhoben. Denn da alle diese Spiele zu grossen

Nationalfesten wurden, so musste die engherzige, perspectivische Weltbetrachtung des Einzelnen sich erweitern, und der gemeinsame Cult des Festgottes bot die natürliche Veranlassung, um das Rechtsbewusstsein auf die theologischen Vorstellungen zu projiciren und demgemäss die Interessen und Pflichten der Nation zu bedenken.

§ 2. Die specifischen Formen der politischen Organisation.

Nachdem ich bisher im Allgemeinen die Motive herausgehoben habe, die in den beiden projectivischen Religionen überhaupt über das individuelle Bewusstsein hinaus zu einer religiösen Gemeinschaft führen mussten, ist es jetzt unsere Aufgabe, das Specifische in der socialen Organisation genau zu bestimmen. Es ist ja von vornherein einleuchtend, dass die religiöse Weltanschauung in fester Coordination zu der socialen Organisation der Völker steht, da die zugehörigen ethischen Motive eine ganz bestimmte Stellung der Menschen zu einander bedingen.

In der Religion der Furcht ist kein anderes Band der Menschen untereinander gegeben, als das natürliche Leben, also die natürliche Gewohnheit, Sympathie und das Interesse. Daraus folgt mit mathematischer Gewissheit, dass alle Völker dieser Religion in keiner sittlich und rechtlich geordneten Weise zusammen leben können, d. h. dass sie keinen Staat mit festen Gesetzen haben, und zwar weder mit Verfassungsgesetzen, noch mit einem Criminal- und Civilrecht; denn alle diese Bildungen gehen erst aus einem entwickelten Rechtsbewusstsein hervor. Mithin gehört zu dieser Religion specifisch entweder die Wildheit der Völker, oder die despotische und die patriarchalische Monarchie. Bei allen wilden Völkern ist die Furchtreligion das dem unpolitischen Zustande zugeordnete Fundament, und wenn man Spuren sittlichen Geistes in ihren Religionen finden will, so stammen dieselben entweder aus späteren Umdeutungen, da die sich civilisirenden Völker ihre alten Götter behielten und nur, wie z. B. Pindar und Aeschylus thaten, ihr höheres sittliches Bewusstsein in die archaische und nicht-sittliche Mythologie hineininterpretirten, oder aus einer gewissen Präformation, da der Mensch ja auf Sittlichkeit angelegt ist und deshalb auch in seinen natürlichen Beziehungen eine Analogie

mit dem späteren höheren Leben sich darbietet, wie z. B. Schiller sagte, die Pflanze könnte uns lehren, dass der Mensch wollend das sein sollte, was die Pflanze willenlos wäre. Darum werden ja auch im Neuen Testamente und von den christlichen Kanzelrednern die alten Geschichten von Kain und Isaak und Jacob u. dergl. immer so umgedeutet, dass die spätere sittlich-religiöse Auffassung in jenen bloss natürlichen Beziehungen teleologisch präformirt zu sein scheint.

Auch das patriarchalische Regiment und der Despotismus beruhen bloss auf den natürlichen Motiven der Gewohnheit und einer sich von selbst bildenden Anerkennung der Macht, möge sie auf kindliche Sympathie oder auf Furcht zurückgehen. Das kindliche oder väterliche Verhältniss hat zunächst gar keinen sittlichen Charakter, sondern beruht auf dem natürlichen Abhängigkeitsgefühl und der Gewohnheit, welche die Festigkeit giebt. Mit dem Abhängigkeitsverhältniss ist auch immer eine Interessengemeinschaft verbunden, da der patriarchalische König ja seinen Vortheil von den Unterthanen hat, wie sie von ihm. Bei dem Despotismus aber tritt das Motiv der Furcht ganz nackt hervor, und es ist darum interessant, dass gerade in der geschichtlich am Grossartigsten ausgebildeten Religion der Furcht, ich meine den Islam, auch der Despotismus als die bis auf den heutigen Tag allein mögliche Regierungsart erscheint. Man hat in der neuesten Zeit versucht, in Egypten und auch in Constantinopel eine Art von Verfassung einzuführen, ohne zu bedenken, dass dadurch ein Rechtsbewusstsein entstehen müsste, welches dem Allahglauben tödtlich wäre, oder dass eine solche Verfassung nur von einem schon vorhandenen Rechtsbewusstsein getragen werden könnte, welches doch eben im Islam nicht vorhanden ist. Der ächte Muselmann wird zwar seine Interessen schlau und geschickt zur Geltung bringen auch in einer gesetzgebenden Versammlung, aber er wird der hohen Pforte gegenüber kein Rechtsbewusstsein haben, und die Gläubigen werden in den Volksrepräsentanten nur von der Laune des Herrn bis auf Weiteres eingesetzte Beamte sehen können, da der Geist des Rechtes in dem Gesichtskreise dieser Religion nicht vorkommt.

Daher wird die sociale Organisation der niedrigsten Religion wesentlich und eigentlich auf die Beherrschung des Volkes durch die Gottesfurcht gerichtet sein; denn da kein sittliches

Motiv vorhanden, so kann nur der Eigennutz, die Habsucht, Wollust, der Ehrgeiz und die Herrschsucht in Frage kommen, und diese Motive führen zu einer mehr oder weniger despotischen Herrschaft der Priester über das Volk. Darum stehen in der That bei den Wilden und bei allen Nationen, in denen das Rechtsbewusstsein noch keine socialen Institutionen geschaffen hat, die Priester an der Spitze, indem sie dem Könige, dem Adel und der physischen Executive überhaupt nur eine beschränkte Freiheit neben sich gewähren können. Je mehr aber der Priester an dem Aberglauben theilnimmt, desto schwächer wird seine Politik und desto tiefer steht das Volk; je weniger aber der Priester glaubt, desto unbedingter kann er herrschen, und diesem Zustande entspricht der Reichthum und der Ruhm der Tempel und Orakelsitze, wie die Abhängigkeit der Fürsten von dem obersten Zauberer oder Propheten. Trotzdem ist eine sehr grosse Macht des Priesterthums bei dieser Religion der Furcht doch nicht möglich, weil jede dauernde Organisation immer schon gewisse Rechtsbegriffe erfordert, weshalb die höchste Blüthe der Hierarchie erst in der unreinen Rechtsreligion aufkommen kann.

In der reinen Rechtsreligion hat der Prophet, wenn er das zu ihm gekommene Wort Gottes dem Volke verkündet, auch das Motiv zu einer socialen Organisation. Da aber in dem sittlichen Bewusstsein keine zeitlichen Machtinteressen vorkommen und keine Leidenschaften den Ausschlag geben, so kann es sich nur um die ewigen Normen des Gewissens handeln, d. h. um die sogenannten Gebote, die das Rechtsleben des Volkes zu regeln geeignet sind. Darum muss die allmählich aufkommende Rechtsreligion zunächst die Sitten veredeln und dann zu einer Gesetzgebung führen, die in verschiedenartigen Entwickelungsformen Criminalrecht, Civilrecht und Staatsrecht begründet. Da aber das Gefühl für die Sünde und die Erkenntniss des Rechts, das als Wort Gottes an den Menschen kommt, auf keine Weise bürgerlich einem bestimmten Stande und bestimmten Localitäten und bestimmten Zeiten zugewiesen werden kann, sondern ebensowohl Allen gehört, wie es in besonderem Grade einzelnen von Gott Erwählten und Inspirirten eigenthümlich ist: so kann es in dieser reinen Rechtsreligion keinen Tempel, keine Festzeiten, keinen Priesterstand, keinen Ritus und deshalb auch keine Priesterpolitik geben. Um sich aber doch eine deutliche Vorstellung

von dem charakteristischen socialen Zustande, den die reine Rechtsreligion in sich schliesst, machen zu können, darf man sich an die eigenthümliche Stellung der Propheten bei den Israeliten erinnern. Diese standen bürgerlich genommen ausserhalb des Staates, da sie keine bleibende und gesetzliche Function ausübten. Sie wurden nicht von der Obrigkeit, sondern von Gott berufen, und hatten nicht amtlich Gehorsam zu fordern und nicht persönlich oder für ihren Stand irgend ein Interesse an der Leitung der Politik. Darum traten Propheten nur dann und wann auf, jenachdem das lebendige Rechtsgefühl diesen oder jenen begeisterte; es gab aber keine Regel der Succession, keine rechtliche Form dabei, sondern sie kamen von Gottes Gnaden, wie die grossen Dichter und die grossen Musiker und Denker. Man kann daher sagen, dass die reine Rechtsreligion eine unsichtbare Theokratie begründe, indem der projectivische Gott durch das Gewissen und durch den Glauben sowohl seine Propheten, als auch Fürst und Volk als ihr unsichtbarer Herr regiert.

Erst die unreine Rechtsreligion bringt die sichtbare Kirche und die Hierarchie; denn indem die Furchtreligion mit ihren Motiven aufgenommen wird, muss der Gott einen Tempel und öffentlich anerkannte Priester haben, die Zeiten des Gottesdienstes müssen geregelt werden und die Gläubigen müssen durch ihre religiösen Handlungen in eine Gemeinschaft treten, so dass der Begriff einer Kirche als sichtbarer Gemeinde der durch ihr Gottesbewusstsein und zugehörigen Cultus vereinigten Gläubigen entsteht. Sofern nun das Gewissen im Verhältniss zur Furcht die höhere Macht ist, so muss das Priesterthum sowohl das Rechtsbewusstsein als die Erkenntniss der Mittel zur Versöhnung Gottes vertreten und dadurch die höchste moralische Macht im Volke gewinnen, die der physischen Macht des Fürsten aus psychologischem Grunde nothwendig überlegen ist. Mithin wird die Politik oder Lenkung der auswärtigen und inneren Angelegenheiten des Staates eine unentbehrliche Beschäftigung der höchsten Priester, die sich zugleich eine officiell anerkannte Organisation verschaffen müssen, so dass der Charakter der unreinen Rechtsreligion nothwendig die Hierarchie ist, d. h. die mehr oder weniger vollkommene Beeinflussung des gesammten Staatslebens durch einen amtlichen Priesterstand. Während es

nun schwierig war, für die reine Rechtsreligion, die in ihrer Reinheit gleichsam nur wie durch eine chemische Operation speculativ dargelegt werden konnte, ein anschauliches Bild aus der Weltgeschichte zu entlehnen, so wimmelt es umgekehrt von Beispielen, an denen der Charakter der unreinen Rechtsreligion gezeigt werden kann. Denn schon die Geschichte der Israeliten giebt ein Jedermann bekanntes Beispiel und ausserdem stellen alle die grossen heidnischen Religionen sich als Beispiele dar, da sie bei dem Fortschritt der Völker zu sittlichem und geschichtlich politischem Leben nothwendig Elemente der Rechtsreligion in sich aufnehmen mussten. Nur der Islam behielt im Wesentlichen den Charakter der Furchtreligion, da die ganze Gottesvorstellung nicht auf das Gefühl der Sünde, sondern auf die Furcht begründet ist und daher der Cult auch nur äusserliche Werke verlangt. Die aus dem Judenthum und Christenthum entlehnten sittlichen Elemente haben auf den Islam keinen specifischen Einfluss ausüben können. Diejenigen aber, welche eine dichterische und unserem modernen Bewusstsein zugänglichere Ausmalung des Lebens und Treibens der Hierarchie in solcher unreinen Rechtsreligion verlangen, kann ich auf den Serapis des geistvollen Gelehrten Ebers und auf seine früheren ägyptischen Romane verweisen. Das grösste und imposanteste Beispiel würde endlich ohne alle Frage das Papstthum bilden, wenn nicht in diesem doch auch schon der Gehalt der höchsten und allein wahren Religion des Christenthums überwiegend wäre.

Sechstes Capitel.

Die Religionsphilosophie.

Es ist sehr begreiflich, dass die Religion der Furcht keine Religionsphilosophie hervorbringen konnte, da der zugehörige Bildungszustand des Geistes zu gering ist, um eine das All umspannende Speculation zu ermöglichen. Dagegen steht der Gläubige der reinen und der unreinen Rechtsreligion schon auf einem viel höheren Standpunkte, und so ist es natürlich, dass man sich auch in philosophischer Weise bemüht habe, den Inhalt seines Glaubens und Gefühls begreiflich auszudrücken und zu beweisen. Die Versuche aus dem Alterthum will ich hier aber übergehen, weil sie zu viel Elemente aus höherer Bewusstseinsentwickelung in sich bergen, und will dagegen nur neuere Versuche anführen, in denen die zugehörige Religionsstufe reiner zu Tage tritt. Man darf sich aber nicht wundern, dass im vorigen und in unserem Jahrhundert mitten in der christlichen Welt die längst geschichtlich überschrittenen Religionsformen wieder auftreten, da es nur die Thorheit falscher Geschichtsauffassung ist, wenn man die Stufen der sittlichen Cultur und der Religion nach der Zeit abmessen will, als ob nicht heut zu Tage der Unbegabte und sittlich Rohe auf derselben geistigen Culturstufe stände, wie die Unbegabten und sittlich Rohen früherer Jahrhunderte. Wenn heute ein bekannter Bischof dem Polizeichef, welcher ihm die Aufwartung macht, den Kopf zurechtsetzt, weil er das abgekürzte Kreuz der sogenannten Gebildeten geschlagen habe, während er das grosse Kreuz schlagen müsse, welches Leib, Brust und Kopf ordentlich beschütze und den Teufel gehörig in Angst jage: so steht diese Theurgie ganz auf dem Standpunkte der Furchtreligion, und ein solcher Gläubiger des neunzehnten Jahrhunderts nach Christi Geburt muss mit einem Wilden Innerafrika's vom neunzehnten Jahrhundert vor Christi Geburt in dieser Beziehung

auf eine Linie gestellt werden, wenn auch seine sonstigen Kenntnisse, seine Kleidung, seine Sitten und seine Stellung im Staate ihn übrigens auf eine viel höhere Stufe heben. Darum können sich auch philosophische Theorien von Jahrhundert zu Jahrhundert erhalten oder wiederholen, auch wenn ihre Widersinnigkeit längst erwiesen ist; denn es steht nichts im Wege, dass dem Einzelnen die widerlegende Literatur unbekannt blieb, oder dass seine Begabung nicht hinreichte, um die tieferen Gründe einzusehen und einen höheren Standpunkt zu fassen. Wir werden dies an Beispielen deutlich erkennen, wobei gefeierte Namen leider in ein ungünstiges Licht gerückt werden müssen. Es ist hier aber nicht unsere Pflicht, die Mängel von sonst verehrungswürdigen Männern aus den culturhistorischen und biographischen Zusammenhängen zu erklären; denn wir wollen hier nicht anklagen und vertheidigen, sondern nur erkennen.

Lessing's Standpunkt.

In seinem Nathan zeigt Lessing, dass er die religiösen Vorstellungen für unbeweisbar und für gleichgültig hält, indem er Judenthum, Islam und Christenthum in eine Linie rückt und die wahre Religiosität bloss in Sittlichkeit setzt. Er steht also im Wesentlichen auf dem Standpunkte der reinen Rechtsreligion, da er auch seine Vorstellungen von Gott nach dem sittlichen Motive ausbildet. Dass er das Wesen des Islam als einer blossen Furcht- und Macht-Religion und den nichtsittlichen Charakter desselben nicht erkannt hat, ist in die Augen fallend.

Nehmen wir seine Abhandlung über die Erziehung des Menschengeschlechts, so soll in der ersten weltgeschichtlichen Periode sittlich gehandelt werden aus Furcht vor Strafe und aus Hoffnung auf Lohn im Diesseits (Stufe des Judenthums), in der zweiten aus denselben Motiven mit dem Unterschiede, dass die Execution erst im Jenseits eintrete (Stufe des Christenthums); die dritte und höchste noch zu erwartende Periode soll ein Handeln um der Pflicht willen und ohne Rücksicht auf Lohn herbeiführen. Man sieht, dass seine beiden ersten Perioden nur zwei Modificationen der von mir so genannten „unreinen Rechtsreligion“ bilden und dass Lessing's Ideal in die von mir als „reine Rechtsreligion“ beschriebene Form fallen muss. Lessing hatte deshalb vom Wesen des Christenthums keine Ahnung, wie er überhaupt

die specifischen, qualitativen Elemente in dem Wesen der verschiedenen Religionen nicht zu scheiden verstand.

Diese sehr ungünstige Beurtheilung des Standpunktes Lessing's, der doch wohl trotzdem als Persönlichkeit und Schriftsteller einem Jeden von uns sympathisch bleibt, kann leider auf keine Weise gemildert werden, da Lessing's philosophischer Horizont durch Spinoza abgesteckt wurde, und Leibnitz nicht die Kraft besass, ihm die Pforten einer höheren Weltanschauung zu zeigen. Spinoza's Welt ist nur die Erde, und sein Gott lebt bloss in den irdischen Phänomenen; seine Religion dreht sich um Macht und Recht und um einen rein wissenschaftlichen Erkenntnissprocess. Wie wenig Lessing selbst das Wesen des Sittlichen verstand, sieht man aus den Briefen an Mendelssohn, wo er das Mitleid als die höchste Tugend feiert und den mitleidigsten für den besten Menschen erklärt, ohne zu bemerken, dass das Mitleid ein natürlicher Affect ist und der Leitung der Vernunft bedarf, während der beste Mensch doch keine Leitung mehr nöthig hat, sondern selber Alles richtig und vollkommen macht, wie er auch allen Anderen die Norm giebt.

Kant's Religionsphilosophie.

Ueber Kant's Standpunkt habe ich schon oben (S. 17 u. 318) gehandelt. Ich will hier in der Kürze zeigen, wie er zwischen der reinen und der unreinen Rechtsreligion balancirt. Den Menschen setzt er aus Sinnlichkeit und Vernunft, Form und Materie zusammen. Die Sinnlichkeit als bleibender Bestandtheil ist und bleibt die wesentliche Ursache des Bösen, welches daher nothwendig radical sein muss, weil die Sinnlichkeit zum Wesen des Menschen gehört. Die Vernunft aber als Formprincip ist ebenso wesentlich und verlangt logische Allgemeinheit des Motivs. Da die Sinnlichkeit mit ihren Trieben das Particuläre und Individuelle vertritt, so erscheint das Allgemeine ihr gegenüber als Gesetz, und der Wille demgemäss unter der Sinnlichkeit als unfrei und böse, unter dem Gesetz als frei. Mithin ergiebt sich ein ewiger Process, indem die Vernunft ewig Unterordnung unter ihr allgemeines Gesetz fordert, die Sinnlichkeit ewig den vom Gesetz unabhängigen particulären Trieb liefert.

Nun setzt Kant, um zur Religion überzugehen, das Ich in die Sinnlichkeit. Also muss das Gesetz der Vernunft auf ein anderes Wesen, auf Gott zurückgeführt werden, der nun unbe-

dingte moralische Autorität erhält und heiliger Gesetzgeber wird. Da nun die Vernunft nicht sinnlich und natürlich ist, so muss das Sittengesetz übernatürliche Offenbarung an den Menschen sein, der ja (freilich ohne Grund) allein in die Sinnlichkeit gesetzt wurde. Mithin ist die Pflicht, durch die Allgemeinheit der Vernunft sich formen zu lassen, nun eine Pflicht gegen Gott; die Religiosität kann aber in nichts anderem bestehen, als in der formalen Regulirung der Triebe, d. h. in einem sittlich-rechtlichen Leben. Eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist unmöglich, weil das Ich in der Sinnlichkeit liegt, und weil diese mit der Vernunft ewig unvereinbar bleibt. Mithin ist Gott ewig transscendent, der Heiligungsprocess des Menschen ein endloser, und der Gott bleibt ewig Herr und Gesetzgeber, wie der Mensch ewig unter dem Gebote der Pflicht steht, das er nie zu einer Sache der Neigung und Liebe machen kann, weil der Gott sonst sofort aus dem Himmel verschwinden und in die Vernunft des Menschen aufgehen würde.

Soweit reicht die reine Rechtsreligion in Kant's Gedanken hinein; die unreine beginnt mit der Betrachtung, dass die Sinnlichkeit als gleichwesentlicher Bestandtheil des Menschen immer Lust, also Belohnung verlangt. Um der Reinheit der Pflichterfüllung willen versagt Kant mit Lessing diesen Lohn im Diesseits, hält aber, da der Gott auch als Naturgesetzgeber aufgefasst werden muss, die Nothwendigkeit einer künftigen Ausgleichung fest. So wird nun im Stillen der religiöse Glaube eudämonistisch, d. h. auf Glückseligkeit begierig, und hegt beständig diese Hoffnung auf das höchste Gut, wo Lust und Pflicht, wie Materie und Form zusammenstimmen. Darin liegt der Charakter der unreinen Rechtsreligion.

Diese ganze Religionsphilosophie ist aber überhaupt etwas zweifelhaften Ursprunges, da die Kritik der reinen Vernunft die Erkennbarkeit Gottes und der Seele läugnet. Also haben wir nicht mit Begriffen und ächten Erkenntnissen, sondern nur mit unkritischen Vorstellungen zu thun. Die ganze Theologie Kant's ist nur Postulat aus dem sittlichen Gebiet und nur durch fehlerhaften Gebrauch der Kategorien der Causalität und der Substanz entstanden; denn wenn wir die Causalität nicht in verbotener Weise gebrauchen, kommen wir nicht auf einen transscendenten Urheber des Sitten- und Naturgesetzes und ohne

verbotene Anwendung der Substanz nicht auf Gott und die Seele als Wesen. Also ist nach Kant's kritischem Geist die ganze Religion eine Bastardbildung der Vorstellung, und es ist mir sehr fraglich, ob er damit mehr als eine Anpassung an den herrschenden Glauben und mehr als eine nach seiner Meinung nöthige moralische Purificirung desselben hat geben wollen.

Der philosophischen Begründung nach ist also der Werth dieser Religion Kant's null; inhaltlich aber balancirt sie zwischen der reinen und der unreinen Rechtsreligion.

Ritschl's Theologie.

Es ist interessant zu sehen, wie die Verzweiflung über die Haltlosigkeit des speculativen Idealismus von Schelling und Hegel die Theologen, die doch eine philosophische Grundlage brauchen, zu dem Kant'schen Standpunkte zurücktrieb, der wenigstens mit der modernen Naturwissenschaft verträglich schien und auch dem Glauben Spielraum gewährte, da er die Metaphysik zerstört hatte. Deshalb musste seltsamer und doch begreiflicher Weise Kant von der ungläubigen und gläubigen Seite in gleichem Masse gefeiert werden.

Der ansehnlichste Name unter den Theologen dieser Farbe ist der von Ritschl, der auch eine Menge von Schülern in Bewegung gesetzt hat. Die Göttinger Theologie gewinnt nun ihren Ausgangspunkt, indem sie die erkenntnisstheoretische Kritik von Kant aufnimmt und daher mit Beseitigung der Metaphysik alle eigentliche Wissenschaft auf das Gebiet der Erfahrungen beschränkt. Diesen positiven oder exacten Wissenschaften wird deshalb volle Freiheit gelassen und Weihrauch gestreut, weil sie ja in das Gebiet des Glaubens sich nicht einmischen können; denn von Gott kann ja der Naturfoscher nichts sagen und weder Ja noch Nein über irgend einen Satz der Dogmatik laut werden lassen, da diese Dinge keine Naturerscheinungen sind.

Während man sich früher mit dem Verhältniss von Sein und Denken (Wissen) plagte, so bleibt jetzt beides unbeachtet, doch findet man neben den Gegenständen der äusseren Erfahrung ein Gebiet des Gefühls unbesetzt, durch welches Werthbestimmungen in die Welt kommen. Diese Gemüthswelt ist der Gegenstand der Ritschl'schen Theologie; denn die Naturgesetze wissen ja nichts von Gefühlen und mischen sich deshalb nicht störend in die Religion ein. Ritschl geht deshalb von dem Gefühl der Sünde aus, das man ja beschreiben und auch bedienen

kann; denn es zeigt sich sofort, dass der Mensch in jenem Gefühl unglücklich ist und ein Seligkeitsinteresse hat. Zwischen diese beiden Endpunkte schiebt sich nun die ganze Göttinger Theologie ein. Unter Christen kann man nämlich christliche Vorstellungen voraussetzen und die Sprache der heiligen Schriften unbeanstandet gebrauchen. Man nimmt daher aus diesem Vorstellungsgebiet die zugehörigen bekannten Ausdrücke und stellt eine Glaubenslehre nach dem Massstabe unserer sittlich-religiösen Gefühle auf; denn der Sünde entspricht ein zürnender Gott, der Busse verlangt; dem Seligkeitsbedürfniss entspricht ein gnädiger Gott, der sich offenbart und Erlösung darbietet. Sofern nun diese Gefühle und Bedürfnisse in der christlichen Gemeinde vorhanden sind, müssen die darauf zugeschnittenen dogmatischen Vorstellungen Geltung haben.

Diese Theologie ist ausserordentlich bequem, weil die Mühe des Denkens dabei erspart bleibt; denn die Metaphysik ist ja abgeschafft; mithin handelt es sich nicht darum, ob die dogmatischen Vorstellungen wahr sind, sondern nur, ob sie in den religiösen Kreisen gelten, d. h. einem gewissen Bedürfnisse entsprechen. Nun ist aber das Denken die Sache der Vernunft, und der Inhalt der Vernunft besteht gerade in den metaphysischen Ideen, über welche diese Dogmatik blosse Vorstellungen hat, um deren Wahrheit sie sich ausdrücklich nicht bekümmern will. Mithin fehlt dieser Dogmatik die Ehrlichkeit. Es fällt mir nicht ein, die einzelnen Vertreter dieser Theologie des Betruges zu beschuldigen; sondern es handelt sich um den wissenschaftlichen Charakter der Theologie selbst. Diese aber beruht auf Unehrlichkeit, weil die Vernunft nicht gleichgültig gegen die Wahrheit ihres Inhalts sein kann, während diese Theologie gleichgültig gegen die Metaphysik ist. Darum kann ein solcher Theologe in theoretischem Bewusstsein ein völliger Skeptiker und Ungläubiger sein und doch, ohne sich zu schämen, in der Kirche die Sprache der biblischen Metaphysik gebrauchen, um seine Gefühle an die Vorstellungen von Gott und Gnade und Erlösung anzuhängen. Der Philosoph kann dieser Theologie daher keinen wissenschaftlichen Werth zuerkennen, sondern bloss eine gewisse rhetorische Geschicklichkeit, wodurch die Gemüthsbedürfnisse bald durch diese, bald durch jene überlieferten religiösen Vorstellungen aufgeregt und beschwichtigt werden, und man darf

die Göttinger Schule nicht etwa mit der Schleiermacher'schen Auffassung zu decken suchen, da Schleiermacher als ehrlicher Denker immer seine ernste philosophische Dialektik bereit hatte und wenigstens nach Möglichkeit einerlei Wahrheit suchte, wie er auch wusste, dass die dogmatischen Vorstellungen metaphysischen Begriffen entsprechen.*) Erklären aber kann ich mir allerdings die Richtung Ritschl's als einen letzten Rettungsversuch, um bei dem Zusammensturz der speculativen Systeme den Altar an einem Punkte zu bergen, wo, wie er glaubte, die feindlichen Angriffe der allein übrig gebliebenen Empirie leichter abgeschlagen werden könnten.

*) Viele Theologen haben die Furcht, dem Werthe der Offenbarung etwas abzubrechen, wenn sie zugeständen, dass die menschliche Wissenschaft auf dieselbigen Wahrheiten „ohne Offenbarung" durch weltliche Methoden treffen könnte. Sie laufen daher Gefahr, in das positivistische Fahrwasser der philosophiefeindlichen Ritschl'schen Schule zu gerathen, indem sie das Christenthum nicht mehr als „Erfüllung" eines in der menschlichen Natur liegenden Zweckes, sondern als Offenbarung einer abenteuerlichen, mit der Wirklichkeit nicht weiter zusammenhängenden Vorstellungswelt halten. Es ist aber augenfällig, dass dadurch das Christenthum zu einer blossen Illusion, zu einem Märchen werden müsste, während es vielmehr sich selbst in den innigsten Zusammenhang mit dem ganzen Wesen der Dinge, mit der Schöpfung der Natur und der wirklichen Entwickelung der menschlichen Geschichte und mit den allgemeinen Bedürfnissen und Anlagen des menschlichen Gemüthes und Geistes setzt. Mithin lässt sich eine feindliche Stellung der Theologen zur Philosophie nur dann erklären, wenn die Philosophie zu widersprechenden Resultaten führt, wie z. B. Paulus, obwohl er sich selbst auf des Kleanthes philosophische Verse berief und also philosophische Speculation anerkannte und benutzte, dennoch vor der griechischen Philosophie warnte, weil sie mit den christlichen Hauptwahrheiten in Widerspruch stand und deshalb von ihm als Trug bezeichnet wurde. Wenn man aber bedenkt, dass die Apostel überall selbst logisch argumentiren und metaphysische, ethische und psychologische Begriffe gebrauchen, so ist ersichtlich, dass sie eine naturalistische Philosophie gar nicht entbehren können und deshalb gegen Philosophie als solche nichts einzuwenden haben, sondern nur eine falsche Philosophie verwerfen wollen. Und diese richtige Stellung zur Sache entspricht auch allein der Würde des Christenthums, welches sich ohne Scheu von allen Seiten besehen und untersuchen lassen kann, weil es keine tragische Maske trägt und auf keinem täuschenden Kothurn sich erhöht, sondern die einfache Wahrheit lehren will, die mit aller Wahrheit in Uebereinstimmung steht.

Wenn die Theologen deshalb nach der Weisung des Apostels Paulus, der mit philosophisch gebildeten Griechen in unmittelbare Berührung kam,

Der religiöse Werth dieser Theologie ist leicht und fest abzugränzen, da sie ersichtlich auf das Gefühl der Sünde aufgebaut ist und in der weiteren Ausführung alle die wesentlichen Elemente der unreinen Rechtsreligion enthält.

vor dem falschen hellenischen und dem bloss zeitgemäss umgewandelten modernen Idealismus eine heilsame Scheu tragen, so sollten sie sich ebensosehr vor der unphilosophischen und unapostolischen Richtung hüten, welche das Christenthum aus den allgemeinen, wissenschaftlich erkennbaren Zusammenhängen der menschlichen Natur herausheben und nur zu einer zufälligen historischen Erscheinung machen will, die wie der Baalsdienst ihre absonderliche Vorstellungswelt, ihre absonderlichen Gefühle und Gebräuche habe, wer weiss woher einmal in die Welt gekommen sei und sich nur durch Tradition und sociale Ansteckung fortpflanze.

Ich schreibe dies im Hinblick auf die geschickte Arbeit eines jüngeren Theologen, Guido Pingoud, über die biblische Lehre von dem Gewissen, die ich mit grosser Aufmerksamkeit gelesen habe. So sehr ich auch anerkenne, dass er die herkömmliche idealistische und im Grunde hellenische Auffassungsweise verwirft, so halte ich es doch nicht bloss für gefährlich, sondern für ganz unannehmbar, dass er das Gewissen in positivistischer Weise für eine beliebig variable, zufällige und bloss historische Erscheinung erklärt; denn das Gewissen muss als eine ebenso constante und specifische Function der menschlichen Natur anerkannt werden, wie das Auge oder das Herz als unentbehrliche Organe, wenn auch alle solche Organe vielfachen Krankheiten, Verbildungen und Verkümmerungen ausgesetzt sind. Wenn wir Pingoud gern einräumen, dass die reine und wahre Sprache des Gewissens nur im Kreise christlicher Cultur anzutreffen sei, so dürfen wir darum noch nicht das Gewissen für eine blosse Gewöhnung und Erinnerung ausgeben; denn die Geschichte umfasst nicht bloss zufällige Ereignisse, sondern schliesst auch die constitutiven, allgemeinen und nothwendigen Functionen ein, die unter den geschichtlichen Coordinationen zu mehr oder weniger vollkommenem Ausdruck gelangen. Immerhin möge etwa das Gewissen im Christenthum, die Plastik bei den Griechen, die Politik bei den Römern zum Ziele kommen, sollten darum Gewissen, Kunstsinn und Staatsklugheit bloss auf gewisse Zeiten und Völker beschränkt werden und nicht mehr aus den wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur folgen, die bloss unter gewissen günstigen historischen Umständen zur Reife und Vollendung gedeihen? Wie die Geographie und Geschichte des organischen Lebens auf unserer Erdrinde die allgemeine Physik und Biologie nicht ausschliesst, sondern voraussetzt, so kann auch die Geschichte und das Christenthum nicht die Psychologie und Philosophie aufheben, selbst wenn diese Wissenschaften erst durch bestimmte historische Umstände zu voller Reife gelangen. Ich will auf das Detail der Arbeit hier nicht näher eingehen, sondern erlaubte mir nur die principiellen Gesichtspunkte hervorzuheben, um die wichtige Frage noch einmal der Erwägung zu empfehlen.

Dritter Theil.

Die pantheistischen Religionen.

Dritter Theil.

Die pantheistischen Religionen.

Die Uebergangsform.
Der Atheismus.

Ursprung des Atheismus.

Wer den Cultus der beiden projectivischen Religionen vor seiner Anschauung hat und ein gewisses Mass von Erfahrung, Verstand und moralischer Bildung besitzt, der wird bald zu einer zerstörenden Kritik der ganzen projectivischen Religion übergehen. Nach drei Beziehungspunkten wird er Widersprüche auffinden, erstens unter den Religionen durch Vergleichung, da eine jede auf Wahrheit Anspruch erhebt, und doch eine jede mit jeder anderen in vielfachem Widerspruche steht; zweitens durch Beziehung der Religionen auf die erfahrungsmässige Wirklichkeit, welche mit der Dogmatik und dem Culte der Religion nicht übereinstimmt; drittens durch Beziehung der Religion auf Vernunft-Begriffe und auf das moralische Bewusstsein, welche fast überall durch die religiösen Vorstellungen, Gefühle und Handlungen verletzt werden.

Das Resultat dieser Kritik kann nichts anderes sein, als die Ueberzeugung, dass der Gegenstand der Religion überhaupt nicht vorhanden ist, dass also auch Gott oder die Götter, weil sie nicht existiren, dasjenige, was man fürchtete, nicht ausüben, und dass man nicht nöthig hat, blosse Einbildungen zu versöhnen und zu verehren. Es erscheint daher diese Kritik als Zweifel, weil der Gläubige von dem Inhalte seines Glaubens fest überzeugt ist und im Einklange mit sich steht, ohne den Verstand als fremdes und zweites Element der Religion gegenüber zu haben. Demgemäss nennt man diesen Standpunkt auch Skepticismus in der Religion.

Sofern der Verstand aber Widersprüche entdeckt, fühlt er seine eigene Ueberlegenheit. Da nun derjenige, auf dessen

Kosten wir den Widerspruch nachweisen, lächerlich wird, so bezeichnet man die Religionszweifler auch als Spötter.

Weil endlich auch das moralische Bewusstsein durch viele religiöse Handlungen, z. B. durch die Menschenopfer, die Hexenverbrennungen, die Ketzerhinrichtungen u. dergl. verletzt wird, so ist es ganz natürlich, namentlich wenn wirkliche Betrügerei der Priester dabei im Spiele ist, dass der Kritiker zur Entrüstung übergeht.

Sofern die Kritik aber Gott und Götter aus der Liste der wirklichen Dinge streicht, nennt man den Standpunkt einfach Atheismus, zu Deutsch Gottlosigkeit. Der Gottlose fühlt seinen Standpunkt selber als eine grosse Errungenschaft, als einen Triumph des Verstandes über den Unsinn und die Einbildungen, und zuweilen auch als eine moralische Höhe den verwerflichen religiösen Bräuchen gegenüber; der Gläubige aber versteht unter diesem Namen natürlich sowohl eine Anmassung und Verirrung des Verstandes, der die Zeugnisse höherer Mächte des Gemüthes nicht würdigen könne, als auch eine sittliche Verworfenheit, da der Gottlose der Furcht vor Gottes rächender Macht und des Gehorsams gegen sein heiliges Gesetz sich freventlicher Weise für ledig erachte.

Ist ein religiöser Standpunkt.

Es könnte scheinen, als dürfe man den Atheisten, da er ja an keine Götter glaubt, nicht mehr unter die Rubriken der Religion versetzen. Dies wäre richtig, wenn Jemand ein Atheist genannt würde in dem Sinne, wie Heine den Säugling in der Wiege einen unschuldigen Atheisten nennt; da sich aber seine Kritik auf den Gottesglauben richtet, so hat der Atheismus einen Anspruch auf den Namen eines religiösen Standpunkts. Denn wohin sollten wir die grosse Masse von Vorstellungen, Reflexionen und Gefühlen, welche die atheistische Kritik mit sich bringt, anders rechnen und worauf anders beziehen, als auf das Gottesbewusstsein. Diese Beziehung heisst, wenn sie positiv ist, Religion; wenn sie aber kritisch und negativ ist, irreligiös. Auf beiderlei Weise ist also die Religion der feste Beziehungspunkt, und mithin muss das irreligiöse Bewusstsein des Atheisten unter den verschiedenen Religionsformen aufgeführt werden, da es seinen ganzen Inhalt in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge erschöpft und nicht anders als nur durch diese Beziehung erklärt werden kann.

Systematischer Ort des Atheismus.

Was nun die richtige Stellung des Atheismus betrifft, so sieht Jeder sofort ein, dass die Kritik nicht einer positiven Religion vorangehen kann. Vielmehr muss der Atheismus seine Stelle nach den projectivischen Religionen erhalten, die er kritisch zu vernichten sucht. Die Atheisten selbst aber möchten vielleicht erwarten, dass ihnen nicht ein mittlerer Platz angewiesen würde, sondern der letzte und höchste, da sie alle, auch die höheren Religionen, zu vernichten wünschen. Allein man darf nicht jedem Verlangen willfahren. Es wird sich nämlich zeigen, dass die höheren Religionen der atheistischen Kritik kein Angriffsobject mehr darbieten und zwar weder die pantheistischen Religionen, noch die höchste und allein wahre Religion des Christenthums. Der Atheismus hat daher seinen Platz nur hinter den projectivischen Gottesvorstellungen, zu deren Vernichtung er bestimmt ist, wie der Storch für die Frösche und der Arzt für die Krankheiten.

Wenn die Atheisten sich einbilden, dass sie auch im Christenthum noch eine Nahrung für ihre Kritik fänden, so beruht dies auf einem Nichterkennen des specifischen Wesens des Christenthums, welches weit über die Verstandesstufe des Atheismus hinausgeht; der Schein aber, als ob es auch dem Christenthum gegenüber noch eine atheistische Kritik geben könne und gegeben habe, beruht auf der thatsächlichen Unreinheit der religiösen Vorstellungen und Gefühle der Menschen, da es ja ganz natürlich ist, dass nach den verschiedenen Stufen der Begabung, Bildung und Erweckung der einzelnen Gläubigen auch die Elemente der untergeordneten Religionsformen sich einmischen und vordrängen werden, so dass auch viele heidnische und jüdische Religionselemente in dem vulgären Christenthum der verschiedenen Völker und Zeitalter vorkommen können, die dann die atheistische Kritik hervorrufen und ihr zur Beute fallen. Darum findet man zwar die Irreligiosität und den Atheismus in allen Völkern und in allen Zeitaltern; wie der Grünspan aber, wenn das Kupfer in der Statue sich oxydirt, nicht die Statue zerstört, sondern sie nur colorirt, so bleibt auch das Christenthum völlig unberührt, wenn die atheistische Kritik sich auf die im vulgären Bewusstsein eingemischten unreinen Elemente stürzt, um sie zu zersetzen. Der Atheismus hat darum seinen im System der Religionswissenschaft festbestimmten Platz hinter den projectivischen

Religionen und kann denselben niemals gegen einen höheren vertauschen, ebenso wie der Rabe sich nie auf den Rang der sprechenden Wesen erheben kann, auch wenn er scheinbar spricht. Wenn deshalb populäre Kritiker wie Strauss oder neuerdings v. Hartmann von einer Zersetzung des Christenthums reden, so wissen sie bloss nicht, dass die unreinen projectivischen Elemente, die sie zu ihrem Angriffsobjecte haben, für das Christenthum ebensowenig wesentlich sind, wie der Grünspan für die Statue.

Der Positivismus.

Der in neuester Zeit weitverbreitete und sich breit machende Positivismus ist als Atheismus zu betrachten. Denn da der Positivist jede Metaphysik aufhebt und von Gott und Seele und Wesen überhaupt nichts wissen will, sondern nur mit Erscheinungen zu thun hat, so entnervt und entmannt er Geist und Gemüth des Menschen, indem er ihm allen Glauben an die Wahrheit der Erkenntniss und allen Glauben an die wirkliche Gemeinschaft mit Gott raubt. Der Positivismus ist daher nicht bei kräftigen und gesunden Naturen zu Hause, sondern ein Zeichen geistiger Schwäche; er ist als Asthenie des Zeitalters zu diagnosticiren und gehört den Blasirten, den Heruntergekommenen und Bastarden. Wenn die Nation nicht zu Grunde geht, so hat er keine Aussicht auf langen Erfolg, da jeder Aufschwung der Kraft immer den Glauben an die Wahrheit voraussetzt und neu erzeugt; denn Kraft und Wahrheit sind Coordinaten, ebenso wie Schwäche und Zweifel zusammengehören.

Der Positivismus kann natürlich die verschiedensten äusseren Erscheinungen darbieten, und man wird nach meiner ganzen bisherigen Darstellung nicht auf den Gedanken kommen, als meinte ich damit eine historisch bestimmte Culturstufe, etwa bloss den heutigen Skepticismus oder eine im grauen griechischen Alterthum schon überwundene Sinnesart; nein, diese ganze Behandlungsweise der Weltansichten, wie sie in unserem historischen Jahrhundert üblich geworden, ist durchaus verfehlt und der Sache nicht gewachsen. Die Weltansichten haben keine historischen Perioden, ebensowenig wie die Jahreszeiten, die immer wiederkehren, und wie die Altersstufen, die sich auch bei jedem Menschen in allen Jahrhunderten gleichen. Wie es im Alterthum nicht immer Frühling war, so ist auch im neunzehnten Jahrhundert nicht immer Herbst. Ebenso muss es sich mit den Weltansichten verhalten, die ziemlich in allen Zeiten dieselben gewesen sind

und nur durch die Stufen wissenschaftlicher Ausbildung sich unterscheiden. Die Weltansicht hängt gar nicht von der Zeit ab, in welcher ein Mensch geboren wird, sondern von seinem Kopfe, und alle die schönen culturgeschichtlichen Phrasen, durch welche man die verschiedenen Epochen der Menschheit von einander trennen und aus einander entwickeln will, sind blosse Colorirungen, unter denen der Kenner die festen Grundlinien constanter Typen wiederfindet. Es ist daher selbst von dem Positivisten Laas, den ich in meiner Schrift „Kant's Reise in den Himmel" darauf hingewiesen hatte, zugestanden worden, dass Protagoras sein ächter Ahnherr sei, und es macht sich nur komisch, wenn Laas seinen Patronus über Platon und den Idealismus triumphiren lässt.*) Ich habe aber auch in meiner Geschichte der Begriffe, ohne Widerstand zu finden, nachgewiesen, dass ebenso die übrigen modernen Weltansichten vollbürtig schon im Alterthum vertreten sind; denn es macht doch für die metaphysische Betrachtung z. B. keinen Unterschied, ob ein Büchner oder Thales den Hylozoismus vorträgt, nur dass Thales trotz seines Mangels an neueren Kenntnissen ein unvergleichlich bedeutenderer Kopf war.

Ich kann darum den Versuch W. Dilthey's (Einleitung in die Geisteswissenschaft I. S. 455), den Standpunkt der sogenannten „historischen Schule", der in der Zeit unserer Romantik aufkam und für Sprachen, Sitten, Künste und Moden eine gewisse Berechtigung hat, auf die Philosophie anzuwenden, nur für einen geistreichen Scherz halten. Wenn Dilthey deshalb die Verschiedenheit der weltgeschichtlichen Perioden in Bezug auf die philosophischen Systeme ausmalt, so muss er sich natürlich immer nur an Nebensachen, an die nebenher laufenden empirischen

*) Da Laas in einer Recension über meine „Unsterblichkeit der Seele" die Berücksichtigung Kant's bei mir vermisst hatte, so schrieb ich den obengenannten Dialog, worin ich unter der Aegide Platon's die Widersprüche Kant's zeigen und durch Protagoras den modernen Positivismus auf Protagoras und Kant zurückführen liess. Laas selbst erhielt dabei eben keine erfreuliche Rolle. Darauf erschien zufällig eine Schrift von Laas (Positivismus und Idealismus), worin wirklich Protagoras als Positivist acceptirt, aber in seinem angeblich siegreichen Kampf gegen Platon und seinen Idealismus verherrlicht wurde. Da ich selbst in diesem Buche aus dem Spiel gelassen war und meine Metaphysik mit dem Platonismus auch nichts zu thun hat, so fand ich keine Veranlassung, über diese sowohl philologisch, wie philosophisch unter dem Mittelmässigen stehende Arbeit mich zu äussern.

Vorstellungen von der Welt, oder an die persönlichen Stimmungen der Philosophen halten, die ja wie die Kleidungen und Sprachen immer national und historisch verschieden sein werden. Die Philosophie aber als Vernunftwissenschaft hat mit Begriffen zu thun, die nichts Nationales, Persönliches und Empirisches an sich haben, und es ist darum natürlich, dass Begriffe in jenem Buche für überflüssig gehalten werden.

Der Standpunkt Dilthey's ist aber doch nicht mehr die gemüthvolle Romantik, giebt auch die idealen Grundlinien aller Entwickelung, wie sie z. B. bei Jacob Grimm zu finden, unter dem Druck moderner Stimmungen Preis und ist deshalb zu einer Abart des Comte'schen Positivismus geworden. So glaubt er mit Comte, jetzt erst über das Zeitalter der Metaphysik hinausgekommen zu sein, als wenn nicht alle Positivisten und Skeptiker im Alterthum, Mittelalter und in neuerer Zeit schon längst eben dasselbe geglaubt hätten. So glaubt er sich auch gegenwärtig erst in einem Zeitalter zu befinden, in welchem „eine freie Mannigfaltigkeit von metaphysischen Systemen, deren keines erweisbar ist, sich gebildet habe;“ als wenn dies Zeitalter nicht zu allen Zeiten für diejenigen vorhanden gewesen wäre, die sich weder einem metaphysischen System anschliessen, noch ein eigenes begründen konnten. Zu allen Zeiten hat es viele Systeme nebeneinander gegeben und oft in zahlreichen Nüancen, von denen keines das andere in der Art hätte überwinden können, dass die Gegner überzeugt gewesen wären. Und es ist doch nur nach dem äusserlichen Majoritäts-Schein und der etwaigen socialen Autoritäts-Stellung der Philosophen geurtheilt, wenn man glaubt, dass jemals Aristoteles oder Platon oder Kant oder Hegel allein die metaphysischen Gedanken aller Menschen oder aller Höhergebildeten beherrscht hätten. Es würde ein solches sonderbares Phänomen auch nur eintreten können, wenn nicht bloss die Schulen eine ganz gleichförmige internationale Bildung hervorbrächten, sondern wenn zugleich die Natur dafür sorgte, dass alle jungen Leute auch ganz gleichartige, schlechte oder gute Köpfe hätten. Wenn Dilthey es deshalb für eine die neueste Zeit charakterisirende Eigenthümlichkeit hält, dass „die Metaphysik ein blosses Privatsystem ihres Urhebers und derjenigen Personen wäre, welche sich vermöge einer gleichen Verfassung der Seele von diesem Privatsystem angezogen fanden,“ so wünschte ich zu

wissen, in welchem Zeitalter dies anders gewesen wäre. Schon im Anfang des fünften Jahrhunderts vor Christo bezeichnet Heraklit mehrere verschiedene Privatsysteme (von Hekatäus, Xenophanes und Pythagoras), von denen er sich nicht angezogen fühlte; nach ihm gab es gleich noch eins mehr. Im vierten Jahrhundert warnt Platon die jungen Leute davor, sich nicht ohne Vorsicht von solchen Männern mit Privatsystemen anziehen zu lassen, da sie vielleicht Gift statt Medicin verkauften, und er sagt dies mit besonderem Hinblick auf ein solches Privatsystem, welches heute Positivismus heisst. Auf der Akropolis lässt die Apostelgeschichte den Paulus vor solchen Personen, welche sich vermöge gleicher Verfassung der Seele von Epikurs oder Zenos Privatsystemen angezogen fühlten, das Christenthum vertheidigen. Cicero hat in allen seinen Schriften mit der persönlichen Auswahl eines solchen Privatsystems zu thun. Im Mittelalter ist die Kirche alle Augenblick in Aufregung, weil ein häretisches Privatsystem Anhänger gleicher Seelenverfassung findet. Melanchthon ermahnt die Theologen, sich einem rechtschaffenen Privatsystem anzuschliessen, wie er sich dem des Aristoteles ergeben habe. Wo und in welcher Zeit wäre es denn anders gewesen; denn selbst der heilige Thomas hat niemals allein in den Köpfen der Menschen geherrscht. Aber diese positivistische Schule, welche aus guten Gründen eine geheime Angst vor der Vernunft und der Vernunftwissenschaft hat, möchte gern den Schein hervorrufen, als wäre die Philosophie überhaupt nur eine Sache der Mode. Wie ein Schneider hunderte von Körpern leicht bekleiden kann, so dass eine Toilette in wenigen Tagen von so und so Vielen auf den Strassen zur Schau gestellt wird, so soll auch die Philosophie bloss aus mechanischen Anpassungen und Tagesströmungen erklärt werden. Für die Philosophie ist es aber völlig gleichgültig, wie viele Anhänger sie findet. Wie die analytische Geometrie und die Infinitesimalrechnung auch verhältnissmässig immer nur einen kleinen Procentsatz der Bevölkerung zu ihren Liebhabern zählt, so ist die Philosophie auch immer nur in wenigen Köpfen lebendig gewesen. Es lässt den Philosophen daher kühl, ob man viel oder wenig Thomisten und Scotisten, Lockianer, Kantianer u. dergl. zählt; denn das zugehörige System wird durch die Zahl der Anhänger weder schwächer noch stärker. Die Culturgeschichte mag sich um diese Modefragen bekümmern; die

Philosophie und Geschichte der Philosophie aber hat mit Begriffen zu thun, auf welche freilich der Positivismus keine Rücksicht nimmt, weil er überhaupt der Philosophie nicht gewachsen ist. Es ist darum in der Ordnung, dass der Positivismus, weil er keinen Glauben an die Wahrheit der Vernunft hat, auch der Religion nur scheinbare Kantische Zugeständnisse macht und ein leeres atheistisches Gemüth voraussetzt.

Die zugehörige Ethik.

Das Motiv des Atheismus ist die Affectlosigkeit. Wenn der Mensch in civilisirteren Verhältnissen lebt, so schwinden die meisten unmittelbaren Gefährdungen von Seiten der Natur; die Häuser geben Obdach gegen Sturm und Regen; vor der Macht der Sonne und vor ihrer Ohnmacht weiss man Hülfsmittel; die Nacht beraubt man durch künstliche Beleuchtung ihres Schreckens; die Hungersnoth wird durch Handel ausgeglichen; die wilden Thiere sind verscheucht; die Krankheiten werden von Aerzten behandelt und der eigene Tod ist immer weit entfernt, so lange man lebt; das allgemeine Loos des Todes ist aber bei der grossen Bevölkerung nicht mehr im Stande, wiederholentlich einen mächtigen Affect zu erregen. So ist es natürlich, dass die Furcht als Motiv der ersten Religionsstufe fehlen muss, und dass daher bei einem gewissen Sicherheitsgefühl, welches durch eine grössere Naturerkenntniss und Naturbeherrschung entsteht, auch die Götter und Dämonen, welche bisher die Menschen in Angst und Schrecken versetzten, ihre Macht über die Gemüther verlieren.

Darum wird man finden, dass die Atheisten gerade dies von sich rühmen, dass sie durch grössere Aufklärung die Menschheit von der Gottes- und Götterfurcht befreit hätten. So singt z. B. schon der alte Dichter Lucretius mit Begeisterung von seinem atheistischen Chorführer:*) „Da scheusslich anzusehen das Menschenleben auf Erden darniederlag, herabgedrückt unter der Wucht der Gottesfurcht, die vom Himmel her ihr Haupt entgegenstreckte und mit schrecklichem Gesichte die Menschen bedrohte: da wagte zuerst ein sterblicher Mensch, ein Grieche, mit

*) De rerum natura I, 62.

seinen Augen den Anblick auszuhalten, und war der Erste, der Widerstand leistete; denn weder die Heiligthümer der Götter, noch die Blitze, noch das drohende Brüllen des Himmels erschütterten ihn, sondern all dieses spornte nur desto mehr die durchdringende Kraft seines Geistes an und erregte die Begierde, als der Erste die festen Riegel an den Pforten der Natur aufzubrechen.“ Nun schildert Lucretius die Leistungen der Naturwissenschaft und schliesst triumphirend: „So wird jetzt umgekehrt von uns die Religion mit Füssen getreten, und wir erheben uns siegreich bis zum Himmel.“

Der Atheismus triumphirt also über die Religion der Furcht. Wie aber könnte das Motiv der reinen Rechtsreligion, das Gewissen und das Gefühl der Sünde beseitigt werden? Es liegt auf der Hand, dass dies unbesiegbar ist und bleibt. Wenn gleichwohl mit einem gewissen Recht der Atheismus auch dieses Gefühl niederzuwerfen scheint, so erklärt sich der Schein sehr einfach dadurch, dass das Gefühl der Sünde niemals im grossen Gesellschafts- und Völkerleben rein zu Tage tritt, sondern immer durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die wechselseitigen Machtbeziehungen der Stände mit ihren Vorurtheilen verfälscht wird. Darum vergleicht der Atheist die religiösen Rechtsgefühle Eines Volkes mit einem anderen Volke und Eines Zeitalters mit einem anderen Zeitalter und kommt dadurch zur Erkenntniss des Widerspruches aller Rechtsgefühle mit einander, weshalb er die Wahrheit und Zuverlässigkeit des religiösen Gewissens bezweifelt und die religiöse Scheu verspottet. So macht sich z. B. schon Lucian darüber lustig, dass ein District in Aegypten durchaus kein Schaf essen darf, wohl aber einen Ochsen, ein anderer keinen Ochsen, wohl aber ein Schaf, und dass die Juden am Sabbath nicht arbeiten dürfen und deshalb von den Feinden durch ihre abergläubische Gewissenhaftigkeit wie in einem Netze gefangen werden. Während die Atheisten des Alterthums mehr die Widersprüche der religiösen Gesetze der verschiedenen Völker untereinander vergleichen, so haben die modernen positivistischen Culturhistoriker namentlich die Entwickelung des Rechtsgefühls beachtet und die Gräuel der Menschenopfer, die Gewissenspflicht, die eigenen Kinder zu schlachten u. s. w., mit der späteren verhältnissmässig grösseren Sittlichkeit verglichen, um dadurch die

Unzuverlässigkeit des religiösen Gefühls zu beweisen. Das Gefühl der Sünde sei eben nicht in der Natur begründet, es gebe kein anderes, als ein durch die gesellschaftlichen Zustände und die zufälligen Sitten entstandenes Gewissen, und so sei die ganze Grundlage der Rechtsreligion zerstört.

Der Atheismus entsteht deshalb hier durch häufigere internationale Beziehungen der Völker, indem die Verschiedenartigkeit der Gewissen die Gewissenhaftigkeit überhaupt vermindert oder auslöscht. Denn da das Gefühl der Sünde immer einem Gesetze zugeordnet ist, so muss, wenn die Gesetze sich widersprechen, nothwendig Zweifel, Verwirrung und dadurch eine Abschwächung bis zum Indifferentismus auch in dem Schuldbewusstsein Platz greifen. Das Gewissen in seiner Reinheit ist ja bei der grossen Menge nicht zu finden, sondern nur das sociale Gewissen, welches durch die Erinnerung an das, was bei der uns bestimmenden Gesellschaft als anständig, ehrlich und recht, oder als unanständig, ehrlos und schändlich gilt, erweckt wird. Das Gewissen in dieser Form als blosses Gedächtniss und sociales Band muss aber nothwendig durch Auflösung der strengen Sitten und religiösen Gebräuche bei dem internationalen Verkehr ebenfalls gelockert werden, und daher erklärt sich, dass auch das Motiv der Rechtsreligion dem Atheismus zur Beute wird.

Freilich aber nur das Motiv der *positiven* Rechtsreligionen mit ihren vielen bloss geschichtlich zu erklärenden religiösen Geboten; denn wer das wahre Gewissen kennt, kann nur mit Verachtung und Mitleid auf diejenigen blicken, welche die Meinung der Menschen, Ehre und Schande, zur Richtschnur ihres Lebens nehmen. Das wahre Gewissen ist unfehlbar und ewigen Ursprungs und hat mit den von den Atheisten verspotteten Schuldgefühlen nichts zu schaffen. Denen gegenüber also, welche durch die positiven Satzungen sich innerlich gebunden und beklemmt fühlen, erscheint der Atheist als *Freigeist*, der mit einem gewissen Behagen seine *Affektlosigkeit* geniesst; denn wenn dieser Mangel an Gefühlserregung an sich auch kein Wohlgefühl mit sich bringen kann, so entsteht doch durch Vergleichung seines ungestörten Gemüthszustandes mit der Qual, Bekümmerniss und Gebundenheit der Gläubigen ein gewisses *Freiheitsgefühl*, das er nicht vertauschen und verlieren möchte.

Allein diese atheistische Freiheit hält nur Stand vor den Gebetsriemen der Juden, ihrer Sabbathruhe und ihren Speisegeboten und so bei anderen Religionen immer nur vor den positiven Satzungen, denen keine ewige Bedeutung und Verpflichtung beizumessen ist; wer aber zum Verderben Anderer lügt oder Habe und Leben Anderer raubt, der muss eine irdene Seele empfangen haben, wenn ihm nicht die Bilder des Jammers, den er angerichtet, in der Erinnerung aufsteigen und ihn mit trostlosem Anblicke anstarren und ihn dadurch in Unruhe und traurige Uneinigkeit mit sich selbst versetzen. Je feiner seine Seele entwickelt ist, desto empfindlicher werden ihn, ganz abgesehen von einer religiösen Satzung, die von ihm versäumten Aufgaben des Menschen schmerzen müssen. Darum ist klar, dass der Atheist, welcher auch das Motiv der reinen Rechtsreligion in seinem Bewusstsein nicht zu kennen vorgiebt und Gewissen und Schuldgefühl als etwas bloss Historisches abschüttelt, zu den unbedeutenden Naturen gehören muss, die sich in dem Rahmen der herrschenden Sitte zurecht finden und im Ganzen nichts Unebenmässiges thun, so dass sie auch keine Veranlassung zu einem merklicheren Schuldgefühl haben könnten, die aber zugleich auch durch eine höhere sittliche Idee und deren zugeordnete tiefere Gefühle nicht belästigt werden, weil sie über die Gränzen des Gewöhnlichen und Herkömmlichen nicht hinausgehen. Ich habe hier die meisten Atheisten im Auge, wie sie sich im Strome der Menge finden; es giebt freilich auch philosophische Skeptiker, zu deren Profession es gehört, das Gewissen zu leugnen, wie Diogenes und Spinoza; allein diese sind alle theils von einer egoistischen, der erlösenden Platonischen Liebe ganz unzugänglichen Natur, wie der rohe Cyniker und der trockene, pedantische, gemüthlose Jude, theils verfechten sie eine These, die mit der Wahrheit ihres eigenen Gefühls in keinem nothwendigen Zusammenhange steht, so dass sie besser sind, als ihre armseligen Gedanken vermuthen liessen.

Die zugehörige Dogmatik.

Die Aufgabe der atheistischen Dogmatik besteht darin, an die Stelle der Götterwelt und des Rechtsgottes im Himmel eine Wüste und Leere zu schaffen. Da dem Atheisten das ethische

Motiv zu den zugeordneten Gottesideen fehlt, so ist für ihn dieser unbewohnte Himmel ganz natürlich. Mithin muss seine Dogmatik wesentlich in Kritik bestehen.

Mit der Götterwelt der Furchtreligion haben die Atheisten nun auch wirklich leichtes Spiel; denn diese dunklen Gestalten vertragen ja nicht deutlich gedacht zu werden, ohne sich in lächerliche Einbildung aufzulösen. Schon Xenophanes spottete über die anthropomorphischen Vorstellungen. „Wenn die Ochsen und Löwen Hände hätten, sagt er, und malen könnten, so würden die Pferde ihre Götter zu Pferden und die Ochsen sie zu Ochsen machen.“ So bildeten, fügt er hinzu, die Aethiopier ihre Götter mit schwarzen Gestalten und stumpfen Nasen und die Thracier sie roth und mit hellen Augen. Sie liessen ihre Götter stehlen und ehebrechen und einander betrügen. Wenn die Eleaten, sagt er, ihre Leukothea für eine Göttin hielten, so brauchten sie keine Todtenklage über sie zu halten; wenn aber für einen sterblichen Menschen, so verdiente sie keine Gottesverehrung. Protagoras äussert mit skeptischer Ironie am Anfang jenes positivistischen Buches, welches die gottesfürchtigen Athener verbrannten, er wisse nicht, ob die Götter wären oder nicht wären. Platon gebraucht die Götter nur im allegorischen Spiel der Phantasie, wie Schiller; Aristoteles erklärt sich für einen Atheisten den Volksgöttern gegenüber, ist aber freilich schwach genug, die Sterngötter zu vertheidigen. Voltaire zieht auch die ganze göttliche Familie im Himmel nach dem Vorbilde des Xenophanes in's Lächerliche; da ja die volksmässige Vorstellung, von den Malern ganz in's Menschliche übergeführt, auch genug Stoff zu Ironie und Persifflage bieten konnte.

Kurz, es ist ein leichter Sieg, den der Atheismus über die Furchtreligion mit ihrer Dogmatik davonträgt, wobei er noch durch die Macht der Rechtsreligion unterstützt wird und seine besten Motive erhält; denn das sittliche Bewusstsein muss die in's Menschliche umgedeuteten Naturvorgänge als unwürdig und unmoralisch verwerfen und die Götzen, die keinen sittlichen Geist haben, mit Spott und Verachtung, wie die jüdischen Propheten thaten, aus dem Bewusstsein zu vertilgen suchen.

Es kann aber dem Atheisten nicht viel schwerer werden, auch die Dogmatik der unreinen Rechtsreligion, wie wir sie z. B.

im Judenthum finden, umzustürzen; denn da sie den grimmen Machtgott der Furchtreligion mit dem reinen Gott des Gesetzes verschmolzen hat, so hat sie ja ihrer Dogmatik die Achillesferse gegeben, durch deren leichte Verwundung ihr Gott zu Grunde gehen muss. Ein Gott, der in seinem Zorn ganze Völker mit Mann und Weib und Kind, ja auch mit ihrem Vieh vertilgen lässt und der so oft zu Reue übergeht, der muss wegen seiner Wandelbarkeit und Unvollkommenheit, bei welcher allein Reue eintreten kann, der Kritik verfallen. Erinnert ein Gott dieser Art doch an solche Despoten, wie Alexander der Grosse, der im Zorn auch seine besten Freunde masslos misshandelte und nachher durch überschwängliche Wohlthaten wieder seine Gnade ihnen zuwandte, weil sein Grimm verraucht und die Reue eingetreten war. Ein Gott mit solcher menschlichen Leidenschaftlichkeit steht allerdings dem Herzen näher, als ein blosses abstractes Sittengesetz, kann sich aber dem Verstande gegenüber doch nicht als reiner Vertreter des Sittengesetzes halten. Denn auch sein Lohnen und Strafen liegt jenseits der Sphäre des Gewissens und dessen Aufregung und Beruhigung, da die Motive der Furchtreligion mit dem Gefühl der Sünde und der Liebe zur Gerechtigkeit nichts zu thun haben.

Aber auch der reine Rechtsgott verschwindet vor der atheistischen Kritik; denn man soll sich kein Bildniss und Gleichniss von diesem Gotte machen und kann es auch nicht, da es gar keine Art zu denken und vorzustellen giebt, wodurch man das Wesen und die Natur dieses Gottes bestimmen und klar oder deutlich machen könnte. Es ist darum natürlich, dass einige hartköpfige Denker, wie Fichte, den Gott wegliessen und bloss das Sittengesetz als abstractes Weltprincip an die Spitze der Dinge stellten und dass Kant den Gott bloss zu einem dunklen und gedankenlosen Postulat der praktischen Vernunft machte, wobei aber nach der Kritik der reinen Vernunft doch nur ein unerlaubter Gebrauch von dem Causalitätsgesetz gemacht wird. Kurz wir mögen eine Theologie nehmen, welche wir wollen, keine kann für das blosse Rechtsbewusstsein einen denkbaren Gott nachweisen und definiren. Dieser Gott ist eine blosse Projection, ein nach aussen geworfenes Spiegelbild, welches, wie alle Einbildungen, nur für den Gläubigen existirt und bei jeder verständigen Analyse verschwinden muss.

Was die Atheisten aber an die Stelle des verschwundenen Gottes gesetzt haben, das ist natürlich nur eine viel abenteuerlichere und geistlosere Chimäre; denn die Meisten sind Materialisten und projiciren das Spiegelbild der sogenannten materiellen Dinge in ganz kleinem Massstabe nach Aussen, das nun unter dem Namen Atome alle möglichen Lagerungen und Bewegungen ausführen muss, wodurch sie Qualität und Geist heraus zu hexen hoffen. Die übrigen Atheisten sind Positivisten und verzichten auf jede Erkenntniss des Wesens der Welt, d. h. sie erklären sich für Erscheinungen. Diese sich selbst und die übrigen Erscheinungen studirenden Erscheinungen muss man sich selbst überlassen, weil jede Thorheit ihr Ende in sich selbst findet; denn wie derjenige, der immer nach links gehen wollte und entschieden läugnete, dass es ein Rechts gebe, weil das Rechts auch eine Form des Links wäre, doch am Ende nicht mehr wissen würde, wohin er gehen sollte, so hält auch die Thorheit dieser Erscheinenden nur so lange vor, als sie noch eine Erinnerung an das Wesen im Bewusstsein haben; wenn ihnen aber der Begriff des Wesens erst völlig auch nur zu einer Erscheinungsform geworden ist, so werden sie von selbst ihren Rausch schon ausschlafen und sich nachher recht komisch vorkommen. Kurz, die Kritik der projectiven Theologie glückt den Atheisten; aber selbst können sie nichts, was Sinn und Verstand hätte, an die leergelassene Stelle setzen.

Der zugehörige Cultus.

Mit der Dogmatik und der Furcht und Reue fällt natürlich auch jede Gottesverehrung, weil sie weder ein Motiv, noch einen Gegenstand mehr hat. Die Atheisten können daher in aller Gottesverehrung bei den verschiedenen Völkern nur Verrücktheit sehen und Kant ging soweit, auch das Gebet der Christen als ein lautes Selbstgespräch für eine Verrücktheit zu erklären.

Wir werden später eine freundlichere und gerechtere Deutung des Cultus auch für diese niedrigeren Religionen suchen, wenn wir erst die wahre Religion bestimmt haben und unseres Besitzes sicher sind; hier aber verlangt die Gerechtigkeit und der Gang des Denkens, auf die Seite der Atheisten zu treten,

soweit sie Kritik üben; denn auf ihrer Seite stehen bei der Kritik der Furchtreligion zunächst auch schon die Propheten und alle Kirchenväter, welche die Leblosigkeit der Götzenbilder und die Gräuel und die Sinnlosigkeit ihres Cultus schildern und verabscheuen. Wir brauchen uns dabei nicht aufzuhalten, denn die Einzelheiten sind ja von den populären Schriftstellern schon genügend ausgebeutet.

Demselben Verdammungsurtheil unterliegt auch der Cultus der unreinen Rechtsreligion; denn Gott verlangt nicht, wie die Propheten sagen, nach dem Blut der Widder und Farren, und der ganze Opfer- und Sühnungsapparat kann für ein feineres Gewissen und Rechtsgefühl nichts Anmuthendes und Befriedigendes darbieten, da die Elemente dieses Cultus eigentlich nur in die Furchtreligion gehören und mit dem reinen Geist der Rechtsreligion in einer von den Propheten beklagten und verurtheilten Weise widerrechtlich verwachsen sind. Die Atheisten lachen doch wohl mit Recht, wenn sie die unzähligen religiösen Bedenklichkeiten auch der modernen Juden betrachten, die ihre Ceremonien und ängstlich inne gehaltenen Gebräuche bis auf das Gewebe der Teppiche erstrecken, worauf sie den Fuss setzen, und die all diese den Geist und seine natürliche und sittliche Freiheit einschnürenden Beobachtungen nicht als künstlerisch schönen Ausdruck ihrer Frömmigkeit, sondern aus Angst vor dem Zorn Gottes innehalten.

Die reine Rechtsreligion aber, da sie keinen äusseren Cultus hat, bietet dem Atheisten auch keinen Anstoss. Nur die Gebete, Gesänge und Lobpreisungen, wodurch der einzelne Gläubige oder die Gemeinde ihren Verkehr mit dem projectiven Gott unterhält, erregt die Kritik des Atheisten; denn er kann mit Recht das Dasein eines solchen Gottes im Himmel in Zweifel ziehen, und, wie Lucian in seinen Göttergesprächen, über die Schalllöcher in der ehernen Himmelsschale lächeln, durch welche Gott die Gebete höre, da die Wolken- oder Aetherregion nicht geeignet ist für den Aufenthaltsort eines Menschen oder Gottes. Ueberhaupt ist für den Standpunkt der projectivischen Religion die Wirklichkeit nur die sinnenfällige Welt, und in dieser kann kein Gott untergebracht werden. Also erscheint das Gebet wie ein lautes Selbstgespräch. Kant's Auffassung passt aber nur,

wenn sie gegen die projective Theologie gekehrt wird, und hat keinen Sinn mehr, wenn man die christliche Gotteserkenntniss besitzt, und es ist ein Zeichen seiner unkritischen Metaphysik, dass er ebenso, wie diejenigen, welche er beurtheilt, nur sinnenfällige Wesen für Substanzen hält. Wenn ich daher Kant hier anführe, so geschieht dies nicht, weil ich ihm irgendwelche Bedeutung für die Erkenntniss des Christenthums zuschriebe, sondern eben, weil er davon noch nichts versteht und, obwohl selbst auf dem Standpunkte der Projectivisten, dennoch schon die atheistische Consequenz dieses Standpunktes gefunden und in seiner Kritik der reinen Vernunft bekannt hat.

Fragen wir nun, was die Atheisten an die Stelle des ausgerotteten Cultus zu setzen vermögen. Da sie die Beziehungen des Menschen zu dem souveränen Herrscher der Welt und zu dem Gesetzgeber abgeschafft haben, so bleiben ihnen nur die Beziehungen der Menschen unter einander übrig, die nur vom Zufall, vom Glück und vom Unglück abhängen. Von einem Cultus ist also keine Rede, und es kann sich nur etwa darum handeln, sich, wie dies der triviale Popularschriftsteller David Strauss vorschlägt, in den Mussestunden an Poesie, Musik und dergleichen zu erfreuen. Genauer betrachtet ist dieser Vorschlag entweder sophistisch oder einfältig; denn die grösseren musikalischen und poetischen Werke haben ja alle einen religiösen Inhalt, und ihre genialen Urheber waren keine trostlose atheistische Gemüther, sondern schufen aus einem gotterfüllten, religiösen Geiste. Die Erquickung, die sie bieten, ist also für den Atheisten verboten oder lächerlich und darf ihm, wenn er Verstand hat, nicht empfehlungswerth sein. In Strauss' Vorschlag liegt also das Bekenntniss der Uneinigkeit mit sich selbst; nach seiner früheren Bildung verlangt er zwar eine gebildete Nahrung; die plebejischen Gedanken aber, die er sich im späteren Alter aus den populären und geistlosen materialistischen Schriftstellern für seinen Privatgebrauch ausgezogen hat, lassen nur das Stroh und die Disteln des prosaischen Lebens als einzigen Unterhaltungsstoff übrig nebst den sinnlichen Genüssen, die etwa der glückliche Zufall bringt. Es giebt aber viele Menschen, welche sich die atheistische Sinnesart als sehr anmuthig vorstellen, weil Strauss sich doch so interessant mit Musik und mit unseren grossen Dichtern beschäftigt habe. Für solche Leute, die von Consequenz der

Gedanken keine Ahnung haben, hat Strauss geschrieben; diese würden die englische Sprache auch für vokalreich erklären, weil eine Engländerin ein italienisches Lied sang. Es ist aber für unsere Frage völlig gleichgültig, ob der Anhang zum „Alten und neuen Glauben" schön und geistreich ist, oder nicht, wenn nicht bewiesen werden kann, dass die atheistische Sinnesart des Verfassers diese Vorzüge begründet. Es liegt jedoch auf der Hand, dass umgekehrt der Atheismus sowohl eine Unterhaltung mit Göthe, Shakespeare, Bach, Händel u. s. w. entwerthen muss, als solche Leistungen undenkbar macht. Der „Anhang" stammt aus den besseren pantheistischen Zeiten des Verfassers, und so erquickt er sich nur wehmüthig an dem Abglanz der schon unter den Horizont gesunkenen Sonne.

Die drei pantheistischen Religionen.

§ 1. Definition und Charakteristik des Pantheismus.

Voraussetzung: Die im Atheismus gegebene pessimistische Stimmung.

Um zu den höheren Formen der Religion aufzusteigen, müssen wir von der letzten Form als Ansatzpunkt ausgehen. Nun hatte der Atheismus die projectivischen Religionen zerstört, und wir können diese atheistische Reflexion noch einmal durch den Dichter aussprechen lassen: „Was sollen Eure Götter, des kranken Weltplans schlau erdachte Retter, die Menschenwitz des Menschen Nothdurft leiht!“ Und weiter auch die moralische Beziehung hinwegnehmend sagt Schiller: „Ehrwürdig nur, weil Hüllen sie verstecken, der Riesenschatten unserer eigenen Schrecken im hohlen Spiegel der Gewissensangst.“ Der Atheist erkennt also den Ursprung der im Hohlspiegel der Noth und der Sünde durch Furcht und Gewissen gebildeten projectivischen Theologie. Das Resultat dieser Kritik ist nun das Gefühl der Endlichkeit und Nichtigkeit der Welt. Alles ist eitel, sagt der Weise. Der Mensch ist wie Heu und lebt nur eine kurze Spanne Zeit, um dann in's Grab zu sinken. Es bleibt zwar Furcht und Gefühl der Scham, aber sie wird nicht mehr auf Gott bezogen, sondern auf endliche Dinge und Personen, die man durch Witz und List ungefährlich machen und zeitweilig zu seinem Vortheil benutzen kann. Wirft der Mensch aber einen Blick auf das Leben im Ganzen, so muss ihm Alles schaal und leer, nutzlos und sinnlos, trostlos und öde vorkommen, weil das Göttliche aus der Welt verschwunden ist und nur das rathlose Spiel endlicher Dinge im Kampfe um's Dasein und um das Glück übrig blieb. Es giebt gewiss einige Naturen, die auch in dieser Weltansicht und Religionslosigkeit glücklich sein können, denn warum sollten nicht auch Menschen vorkommen, deren körperliche Processe sich har-

monisch auslösen und die mit einer unverwüstlichen Gesundheit und besonders mit gutem Magen, wie Sancho Panza, auch in erbärmlichen Verhältnissen die gute Stimmung ihres Naturells geniessen und so bei rüstiger Verfolgung ihrer persönlichen Interessen im Ganzen trotz mancherlei Unglücksfällen zufrieden und vergnügt sind. Während Cervantes den Sancho aber zu einem ehrlichen Gläubigen der Furchtreligion gemacht hat, so muss bei den höheren Naturen die Entgötterung der Welt einen Ueberdruss an der Welt, Verzweiflung oder Verachtung des ganzen irdischen Getriebes hervorrufen; denn da sie ihr Ich in die sinnliche Seite setzen und sich mit dem sichtbaren Menschen, als welchen sie sich anschauen und vorstellen, eins glauben, so muss sich die in ihnen wirkende höhere Natur des Geistes über die endliche Creatur und ihre Sphäre erheben und ein pessimistisches Bewusstsein hervorbringen, eine elegische Stimmung, zerstörte Illusionen, Menschen- und Selbstverachtung, Eckel an der Arbeit, das Danaidenfass der Welt mit zu füllen, Weltüberdruss und Lebenssattheit.

Die constitutiven Elemente des Pantheismus: Das Ich als Geist und das Verschwinden der Götter.

Dieser ganze Zustand der Entzweiung und Uneinigkeit muss genauer betrachtet werden. Wenn das Ich wirklich sich bloss als diesen in den Sinnen gegebenen Menschen auffasste und die Welt wirklich bloss als diese in der Erfahrung gegebene Folge von Erscheinungen, so wäre ein Zwiespalt im Menschen unmöglich; denn tadeln und etwas Höheres und Besseres wünschen kann man nur, wenn für das Bewusstsein schon ein andrer Beziehungspunkt vorhanden ist, auf welchen hinblickend man das Gegebene als mangelhaft durch Vergleichung erkennt. Kein Hund, den man tritt, kein Ochs, den man schlachtet, findet das Leben und die Welt schlecht, weil sie nichts andres kennen und keinen Standpunkt haben, von welchem aus sie das Gegebene betrachten könnten. Mithin muss das Ich diese ausserhalb der Erscheinungswelt liegende Sphäre schon erblickt haben, wenn es zu dem atheistischen Bewusstsein und der pessimistischen Stimmung übergeht. Solange es aber bei dem Atheismus bleibt, ist nur das Bewusstsein des Zwiespaltes vorhanden, aber noch keine Besitzergreifung der neuen Welt erfolgt, da der Blick nur kritisch und negativ der Sinnenwelt zugekehrt ist. Es wäre aber unnatürlich, wenn die Menschheit auf dieser Kippe stehen

bleiben sollte, und es ist vielmehr in der Ordnung, dass der Blick sich nun positiv dem neuen Beziehungspunkt zuwendet und diese neue Welt für das Wesen des Ichs erklärt. Diese neue Welt ist der Geist, und das Ich findet sich als Geist und als Inhaber derjenigen Kräfte, Gefühle und Gedanken, die es bisher bei mangelndem Selbstbewusstsein in der Aussenwelt gesucht und seinen Göttern übertragen oder, kurz gesagt, projicirt hatte. „Es ist nicht draussen, singt der von Kant unterrichtete Dichter, da sucht es der Thor; es ist in Dir, Du bringst es selber hervor“. Das Ich erkennt, dass seine eigene Furcht und Hoffnung der eigentlich werthvolle Inhalt des Götzendienstes ist, und dass die Götzen ihre Macht und Eigenschaften bloss in seinem eigenen Bewusstsein haben, dass dieses Bewusstsein also selbst die Geburtsstätte, der Schauplatz und der Inhalt seiner Theologie und seines Cultus ist. Ebenso verschwindet der Rechtsgott in dem Gewissen, sobald das Ich seine Projection zurücknimmt und nun in sich selbst den göttlichen Richterstuhl anerkennt. Kurz, der nächste Schritt, der in das Gebiet des Geistes führt, lässt auch zugleich die Götterwelt im Ich verschwinden, um das früher so furchtsame und ehrerbietige Ich nun zum Träger der göttlichen Natur selbst zu machen. Der Atheismus ist also die Uebergangsstufe, bei welcher nur die schwachen Naturen stehen bleiben, während die kräftigeren nothwendig zum Pantheismus weiter gehen müssen; denn da der durch die Kritik des Atheisten verloren gegangene Gott draussen sich gerade in dem geistigen Leben des Menschen wiederfindet, so muss der Mensch sich stolz aufrichten und sein Ich nicht mehr mit der sinnlichen Seite seines Wesens identificiren, sondern es als Geist und damit zugleich als göttlich und als das Höchste in der Welt anerkennen. Diese Verlegung des Schwerpunktes des Ichs begründet den Pantheismus.

Die systematische Topik hat demgemäss die verschiedenen Coordinationen des geistigen Lebens, welche durch den Namen Pantheismus in Eine Idee zusammengefasst werden, fest zu legen. Zu diesem Zwecke müssen die Beziehungspunkte gegeben sein. Nun war uns bisher gegeben einmal die Götterwelt und zweitens das Ich, welche, durch die Furcht und die Sünde verknüpft, die zugehörigen religiösen Coordinationssysteme lieferten. Statt der bisherigen Beziehungsgründe nehmen wir nun, vom Atheismus

geführt, einen neuen auf, nämlich den Geist oder die geistigen Functionen in ihrer selbstbewussten Form. Mit diesem neuen Beziehungsgrunde (dem Geiste) haben wir daher die bisher gegebenen Beziehungspunkte einzeln zusammenzuordnen, nämlich erstens die Götterwelt und zweitens das Ich, um dementsprechend als Function die pantheistischen Formen der Religion mit ihren eigenthümlichen Coordinatensystemen zu erhalten. Obgleich wir aber eben die Neugestaltung der Weltauffassung und der Gesinnung schon kurz überblickten, wollen wir doch jetzt noch genauer Punkt für Punkt erörtern.

1. Die Verlegung des Schwerpunkts des Ichs.

Wenn oben gesagt ist, dass das Ich sich in die sinnliche oder in die geistige Seite des Menschen setzt, so könnte ein ungeneigter Leser meinen, das „Setzen" sei in dem Sinne und nach der weder psychologisch noch logisch begründeten Methode von Fichte geredet; allein wir wollen hier wissenschaftlicher verfahren und auf philosophische Strenge der Untersuchung und Beweisführung Anspruch erheben. Mit Fichte's Ich und seinen Setzungen wollen wir nichts zu thun haben.

Nun kann Jeder bemerken, dass das Ich dem Menschen früh zum Bewusstsein kommt; aber dieses Bewusstsein ist kein wissenschaftliches, und es gehört überhaupt zu den schwierigsten philosophischen Aufgaben, das Wesen des Ichs zu bestimmen, was man schon daraus abnehmen kann, dass Herbart bei seiner Kritik Fichte's in der Eidolologie das Ich in dem Bewusstsein suchte und dort überhaupt nicht finden konnte, es sei denn als eine leere Stelle. Wie komisch dies Resultat ist, wurde ihm nicht klar; er hätte sonst eine sinnvollere Metaphysik geliefert. Wir wollen einen Redner hören und man zeigt uns bloss das Katheder oder die Kanzel; man sucht eine Audienz beim Könige und wird bloss zum Thronsessel geführt. Die modernen Positivisten bieten aber auch nichts Besseres, da sie den König für unsichtbar und unerforschlich erklären und bloss das Königreich beschreiben. Doch genug hiervon.

Im Anfang nun wird sich das Ich seiner selbst in reiner Gestalt nicht bewusst, sondern gewinnt nur eine Bruttoauffassung, wobei die Vorstellung von seinem Körper und seinen äusserlichen Handlungen völlig überwiegt. Wird das Seelenleben tiefer, so fühlt sich das Ich auch als unsichtbarer Thäter seiner Thaten

und erkennt seine geheimen Motive, seine Begierden und Leidenschaften. Da aber das ganze Leben im Anfange nach Aussen gerichtet ist, so wird auch von der Seele nur die sogenannte Sinnlichkeit entwickelt, d. h. die Erfahrungserkenntniss, die zugehörige leidenschaftliche Seite des Gemüths und die zugehörige Geschicklichkeit. Fragt man also einen solchen Menschen, wer oder was er eigentlich sei, so kann er sich nur dieser ganzen Region bewusst werden und nur diese für sein Ich halten. Das soll es bedeuten, wenn gesagt wurde, das Ich setze sich in die sinnliche Seite.

Dieses selbige Urtheil fällt das Ich auch über sich auf der Stufe der Rechtsreligion; denn die sittliche Welt des Gewissens kommt ihm nur in vereinzelten Acten zum Bewusstsein, und es hat noch nicht seinen Schwerpunkt darin gefunden, sondern weiss sich nur als Ursache der Sünden. Deshalb fühlt das Ich das Gesetz über und ausser sich und schreibt es einem fremden Gesetzgeber oder dem Willen eines Gottes zu; sich selber aber kennt es nur in den vielartigen und unaufhörlichen Begehrungen, Strebungen und Handlungen, die durch das Gesetz mehr oder weniger getadelt und gestraft werden. Auch hier also setzt sich das Ich in die sinnliche Seite.

Sobald aber die geistige Entwickelung grösser geworden ist, so muss nothwendig die sinnliche kleiner werden; denn das Bewusstsein hat sein Mass und kann sich nicht mit beliebig viel Inhalt erfüllen. Folglich ist es ganz in der Ordnung, dass das Ich sich nun als den Träger und Inhaber der zum Uebergewicht gekommenen geistigen Welt weiss und dass die äusseren Götter verschwinden, die bisher bei ungebildeter Erkenntniss in's Blaue projicirt waren.

2. Das Ich verschwindet selbst.

Wollen wir die Zustände des Bewusstseins aber noch genauer erörtern! So lange sich das Ich in die sinnliche Seite setzt, identificirt es sich mit der physischen Erscheinung des Menschen und hat also scheinbar eine festbegränzte Gestalt und Grösse. Alle seine Triebe und Gefühle spielen innerhalb dieses Kreises, und das Ich weiss sich also als ein untheilbares und eigenes Wesen in der Sinnenwelt. Sobald das Ich sich aber in die geistige Seite setzt, so ist Alles verändert; denn der Geist ist das Allgemeine, da die geistigen Güter Allen zukommen können und die geistigen

Handlungen ebenso wie die Gefühle und Erkenntnisse mittheilbar sind. Sobald daher das Ich die pantheistische Stufe der Religion erreicht hat, so muss auch das Ich selbst für sich verschwinden.

Denn erstens in der theoretischen Sphäre nimmt es bloss Theil an der Wahrheit, welche von Allen erkannt wird und welche in Allen ist. Das Ich ist theoretisch nur etwas, sofern ein Theil dieser allgemeinen und ewigen Wahrheit im Bewusstsein offenbar wird, und das Ich selbst hat dabei keinen Platz mehr, sondern muss aus seiner eigenen Betrachtung erst verschwunden sein, ehe es die objective Wahrheit fassen kann. Wie in der Geometrie und Arithmetik kein Ich vorkommt, so auch in keiner Wissenschaft. So viel einer nebenbei noch an sich denkt, so viel verliert er an äquivalentem Wissen.

Ebenso zweitens im sittlichen Geist lebt nur das unpersönliche Urtheil oder Gefühl, wodurch wir Gutes und Schlechtes scheiden, Recht und Unrecht bestimmen, und jede Einmischung des persönlichen Ichs verdirbt das Gefühl und fälscht das Urtheil. Blind urtheilt die Justitia. So sind auch alle die Ideen, die im sittlichen Bewusstsein offenbar werden, allgemein und bringen Begeisterung und daher Selbstvergessen und völlige Hingabe mit sich.

Endlich drittens bietet auch die handelnde Richtung des Geistes nur das Allgemeine, da das Ich, um die Aufgaben des Geistes zu erfüllen, von sich absehen muss im Dienste der Familie, des Geschäftes und Amtes, des Staates, der Menschheit, der Civilisation, des Fortschrittes u. s. w. Wer dabei an sich denkt, gilt nicht für ächt. So muss auch hier das Ich verschwinden.

Mithin muss das Ich, sofern es gelegentlich an sich denkt, oder wieder in die sinnliche Stufe zeitweilig herabsinkt, sich nur als vorübergehende Erscheinung betrachten, als eine verschwindende Welle im Oceane des allgemeinen Lebens, als ein zerbrechliches und bald zerbrochenes Gefäss für den göttlichen Inhalt der Welt, als ein im Stoffwechsel des ewigen Lebens für einen Augenblick functionirendes Organ, kurz, das Ich muss in der Gottheit verschwinden, die nun Alles in Allem ist.

Es ist darum natürlich, dass in allen pantheistischen Religionen von Unsterblichkeit der Seele keine Rede sein kann, weil das Ich zu keinem nennenswerthen Bewusstsein von sich selbst

in dieser Weltauffassung gelangt.*) Da es aber scheint, dass in einigen pantheistischen Religionen dennoch die Unsterblichkeit, z. B. in der Form der Wiedergeburten und Seelenwanderungen, eine grosse Rolle spielt, so muss dieser scheinbare Widerspruch bei Erörterung jener Religionen erklärt werden. Wir können jedoch schon im Voraus hier den Grund aller derartigen Verwirrungen einsehen; denn, da die wirklichen, positiven Religionen, wie schon oft hervorgehoben ist, keine reinen Formen haben, sondern erzartig mit den Formen der anderen Religionen vermischt vorkommen, so können uns solche Widersprüche weder stören, noch verwundern. Die menschliche Seele ist vielmehr von Haus aus den verschiedenartigsten Einflüssen preisgegeben und verträgt die seltsamsten Widersprüche, die sich aus dem angeborenen Naturell und den geschichtlichen Einwirkungen sehr leicht erklären lassen, sehr schwer aber von jeder Seele selbst in geistigem Kampfe zu Eintracht und Einklang geordnet und umgebildet werden. Hier aber in der Religionswissenschaft haben wir zunächst mit den specifischen Charakteren der reinen Religionsformen zu thun und müssen die Lehrsätze finden, welche schlechthin und unbedingt gelten, wenn auch die Wirklichkeit lauter unreine und verstümmelte Formen zeigen sollte.

Charakteristik des Pantheismus.

1. Vergottung und ewiges Leben.

Da nun das Ich in das Göttliche verschwindet, so muss das Ziel des Pantheismus nothwendig die Vergottung des Menschen sein, wie dies auch von den bedeutenderen Pantheisten ausgesprochen und ihnen klar zu Bewusstsein gekommen ist. Bei den Neuplatonikern hat man den bestimmten Ausdruck: ἀποθεοῦσθαι d. h. Vergottung, der deshalb auch von vielen Kirchenvätern, wie z. B. von dem heiligen Hippolytos und anderen wiederholt wird, weil sie ihre Schulung durch den Platonismus erhielten und deshalb das Christenthum nicht überall richtig erfassten, sondern die platonisch-pantheistische Weltbetrachtung der christlichen unterschoben.

Dass dieses Ziel ein falsches ist, werden wir erst bei dem Studium des Christenthums erkennen, wo allein der richtige Be-

*) Darum ist auch in der neuesten pantheistischen Metaphysik Lotzens das Ich geradezu eine komische Figur geworden, da es bei traumlosem Schlafe nächtlich absolut zu Nichts werden soll, um doch am andern Morgen ganz vergnügt wieder dazusein. Nichts und Sein werden von Lotze wie Sommer- und Winterresidenz betrachtet.

griff der Substanz gefunden und das Ich als selbständiges ewiges Wesen festgehalten wird; hier dagegen muss uns zunächst diese pantheistische Forderung in ihrer eigenthümlichen Grösse und Herrlichkeit imponiren, da sie uns mit überirdischer Kraft über die Knechtsgestalt des Menschen in den früheren Religionen erhebt und zu einem Ziele zu führen scheint, das nicht mehr überboten werden kann. Denn mit dem Göttlichen, in welches der menschliche Geist aufgeht, wird uns jetzt auch der ganze Inhalt der Gottheit gegeben, die höchste Macht und Freiheit, die Glückseligkeit in ungemischter Freude und die Wahrheit. Wir werden sehen, wie die verschiedenen pantheistischen Religionsformen diese höchsten Wesensbestimmungen der Gottheit in dem Vollendeten und Erleuchteten, d. h. in dem wahrhaft Religiösen, anerkennen. Der Jogi lenkt den Himmel und gebietet über die Natur, er hat die Wahrheit erkannt und ist selbst die Wahrheit, und er geniesst die Seligkeit. Sobald er in die wahrhafte religiöse Höhe gelangt ist, fallen auch die zeitlichen Schlacken von ihm ab, und er geniesst in der wesenhaften Natur des Göttlichen, das ja nicht in der Zeit ist, sondern als Wesen alles Zeitliche durchdringt, ein ewiges Leben. Diese Ewigkeit ist keine Zeitbestimmung und bedeutet im Pantheismus nicht etwa ein Leben nach dem Tode in zeitlicher Form, sondern es ist eine Beschaffenheit (Qualität), sofern der Inhalt des geistigen Lebens selbst das zeitlose Gesetz und Wesen der Welt in sich schliesst und es zum Bewusstsein und zur Selbstoffenbarung und zum eigenen seligen Genuss bringt.

2. Keine Gläubige mehr.

Zu dem specifischen Charakter des Pantheismus gehört es daher zweitens, dass die Religion nicht im Glauben besteht und dass es darin keine Gläubige mehr giebt, während die Religiösen der vorigen Stufen nothwendig als Gläubige zu bezeichnen waren, da die Gottesvorstellungen für die Religion der Furcht und der Sünde nicht auf Erkenntniss, sondern auf Meinung und Glauben beruhten. Während die Priester die Wissenden waren in der Religion der Furcht, sofern sie eben nicht selber glaubten und also gewissermassen an der Religion nicht theilnahmen, sondern bloss den Laien als Gläubigen Vorschriften gaben, und während in der Religion des Gewissens die Propheten selbst nur in höherer Erregung das Wort Gottes vernahmen und es nicht in sicherer Erkenntniss be-

sassen und lehren konnten, so muss es umgekehrt für den Pantheismus charakteristisch sein, dass seine Eingeweihten die Fülle des göttlichen Lebens besitzen und nichts draussen mehr zu glauben, zu fürchten und zu hoffen haben. Mithin sind sie Götter geworden oder Göttliche (θεοὶ ἢ θεῖοι). Sofern die Stufe pantheistischer Erkenntniss oder Erleuchtung und Verklärung aber noch nicht erreicht ist, so verhalten sich die Einzuweihenden und Schüler dennoch nicht als Gläubige dieser Religion, sondern sie sind eben noch keine Pantheisten und gehören als Gläubige den früheren Stufen der Religion an, indem das Motiv der Gottesfurcht oder das Bedürfniss nach Gnade und Erlösung sie beseelt. Bis man Pantheist wird, ist man daher entweder Bekenner und Gläubiger der Macht- oder Rechtsreligion oder Atheist; gläubige Pantheisten aber kann es nicht geben, da der Begriff dieser Weltanschauung den Glauben ausschliesst. Man darf sich bei diesem Lehrsatz auch nicht etwa durch die Thatsache irre machen lassen, dass z. B. von den Brahmanen doch die übrigen Stämme als Gläubige betrachtet wurden; denn der Brahmanismus ist eben eine gemischte Religion, und wenn man den Pantheismus darin abgesondert hat, so bleibt für die Gläubigen eine nicht-pantheistische Rechts- und Furchtreligion übrig, in welcher die Götter und Sühnungen und Opfer ganz dieselbe Rolle spielen, wie sonst überall in diesen Religionen.

§ 2. Division des Pantheismus.

Das Eintheilungs-fundament des Pantheismus.

Wie ich sehe, fasst man den Pantheismus überall als eine einfache Weltanschauung oder Religionsform auf; denn, wenn man einen naturalistischen und idealistischen Pantheismus unterscheidet, so beweist dies bloss, dass man nur an philosophische Systeme gedacht und die Religion nicht in ihrem Motiv und ihrem lebendigen Zusammenhang verstanden hat.

Es gehört aber in aller Wissenschaft nicht bloss zu den schwierigsten, sondern auch zu den fruchtbarsten Aufgaben, das Fundament einer Eintheilung aufzufinden und sicher festzustellen. Darum dürfen wir uns nicht gleich in die interessanten Gedanken der Pantheisten stürzen, sondern müssen die scheinbar pedantische, aber für eine höher entwickelte wissenschaftliche Bil-

dung viel interessantere Frage nach dem fundamentum divisionis erörtern.

Wollten wir nun naturalistischen und idealistischen Pantheismus scheiden, so wäre das Fundament die Gottesidee, die nach den beiden von den Philosophen angenommenen höchsten Gegensätzen „Denken und Ausdehnung“ oder „Ideales und Reales“ getheilt würde. Allein diese Gegensätze sind nicht die höchsten, und diese ganze bisher übliche philosophische Auffassung ist falsch, wie ich dies in meiner Grundlegung der Metaphysik genügend nachgewiesen habe. Auch besteht die Religion nicht bloss in Vorstellungen über das Wesen der Gottheit. Also muss das Fundament tiefer gelegt werden.

Gehen wir aber auf den Ursprung des Pantheismus zurück, so verschwanden ja die Götter in den Geist, und das Ich in das Göttliche des Geistes. Da haben wir sofort die Indication; denn, wenn das Ich bei dieser religiösen Auffassung verschwindet, so ist dies ein Zeichen, dass es sich noch nicht von seinen Thätigkeiten (Realität) und ihrem Inhalte (Idealität) getrennt und als Wesen erkannt hat. Mithin liegt in diesem Ursprung des Pantheismus zugleich der hinreichende Grund, um ihn zu widerlegen und eine höhere Religion zu fordern, wie auch das rechte Fundament, um ihn in fest und natürlich bestimmte Arten einzutheilen.

Denn wenn das Ich sich pantheistisch als Geist betrachtet, so begeht es einen Irrthum; denn der Geist ist ja eine blosse Thätigkeit des Ichs und ein Inhalt dieser Thätigkeit, da das Ich auch zuweilen geistlos ist und schlafen kann, ohne aufzuhören, ein selbständiges Wesen und Grund von sogenannten äusseren und inneren Functionen zu sein. Setzt der Pantheismus aber das Ich als Geist, d. h. als Thätigkeit, so muss er nothwendig in drei Arten auftreten können, da die Thätigkeiten des Ichs dreifach sind. So haben wir das Fundament einer Eintheilung zugleich gefunden und es sicher festgestellt, da es nur mit dem Ursprung und Wesen des Pantheismus zugleich weggenommen werden könnte, also ebenso nothwendig und gewiss, wie der Pantheismus selber ist.

Die Eintheilung des Pantheismus.

Der Pantheismus folgt nun willig unserem Zügel und geht in drei Richtungen auseinander, je nachdem eine der drei Thätigkeitsformen der Seele im

Uebergewichte ist. Ich sage: im Uebergewichte, weil man sich nicht einbilden darf, als wenn der Geist sich theilen könnte, wie man einen Kuchen zerschneidet. Denn die drei Thätigkeiten der Seele, die handelnde, fühlende und erkennende Thätigkeit, hängen innerlich zusammen, da die Handlungen vom Gefühl erregt und vom Erkennen geleitet werden, wie die Gefühle von Handlungen und Vorstellungen entspringen und wie die Erkenntniss vom Gefühl geleitet und von der handelnden Kraft durchdrungen sein muss, um die Vorstellungen herbeizuführen und zu trennen. Also kann es sich nur um ein Uebergewicht der Einen oder der anderen Seite drehen. Wie der Gelehrte ein Gelehrter heisst, nicht weil er allein etwas gelernt hätte und die Andern nichts, sondern weil er mehr gelernt hat, als die andern Stände und sich mehr mit dem Lernen beschäftigt, und wie man einige Menschen gefühlvoll nennt, nicht weil die andern gar keine Gefühle hätten: so sollen auch die Arten des Pantheismus nur so verstanden werden, dass Eine der drei Thätigkeitsformen des Menschen jedesmal den Mittelpunkt des Interesses oder das Uebergewicht bilde, während die anderen beiden nur unterstützend und näher bestimmend hinzutreten.

Wir unterscheiden also drei lebendige und principiell getrennte Arten pantheistischer Religion. Die erste geniesst das göttliche Leben in der freien und schöpferischen Arbeit und Thätigkeit des Menschen; die zweite einigt sich mit der Gottheit in dem alles Irdische verzehrenden Feuer des Gefühls und der reinen Seligkeit göttlichen Wollens; die dritte scheint Handlung und Gefühl wegzuwerfen, um in ungestörter Einsamkeit des Gedankens in der Gottheit zu verschwinden und dadurch die Fülle ihrer Gegenwart zu erleben.

Reihenfolge und Werthbestimmung der Arten.

Wenn wir nun den verführerischen Einflüsterungen uns hingeben wollten, die von Seiten der Hegelianer ausgehen, so müssten wir sofort die Arten des Pantheismus in eine bestimmte Begriffsentwickelung auflösen, um ihre dialektische Aufeinanderfolge zu regeln. Nach dem Schema Hegel's wäre das natürlich kinderleicht; denn der handelnde Pantheismus entspräche der Objectivität, der quietistische der subjectiven Negativität und der theoretische dem Princip der höheren Einheit. Demgemäss wäre dann auch die Werthbestimmung der drei Arten schnell abgemacht, da sie den Entwickelungsstufen parallel läuft.

Allein die Hegel'sche Dialektik ist schon gewogen und zu leicht befunden. Ich habe über diese Frage auch mein Theil beigebracht in meiner Metaphysik und füge hier hinzu, dass man die drei Winkel des Dreieckes nicht in einem dialektischen Processe evolviren kann. Welcher ist der erste? welcher vertritt das negative Moment? welcher ist die höhere Wahrheit der beiden andern? Und auch die vier Arten von Parallelogrammen könnten nur in spielerischer Phantasie dialektisch geordnet werden; es wäre ja zum Spott, wenn man bei solchem Versuche ernsthaft bliebe. Ebenso ungereimt aber wäre die dialektische Gliederung der pantheistischen Religionsformen, da sie ohne Werden zusammengehören, wie die drei Winkel des Dreiecks. Die dialektische Entwickelung aber liesse sich beliebig wenden, da man z. B. auch die erste Form, den handelnden Pantheismus, als die höhere Einheit aus dem theoretischen und sentimentalen Pantheismus ableiten könnte. Meine neue Dialektik der metaphysischen Coordination genügt aber dem logischen Ordnungsbedürfniss, ohne der historischen und metaphysischen Wahrheit zu widersprechen; denn wie die drei Winkel im Dreiecke zusammengehören und sich wechselseitig fordern, so gehören auch die drei Arten des Pantheismus zusammen, da sie den drei Elementen der Religion, der Ethik, Dogmatik und dem Cultus und den drei darin wirkenden Vermögen der Seele entsprechen. Die Reihenfolge in der Darstellung ist deshalb willkürlich, wie man bei der Zeichnung eines Quadrates auch beliebig mit jedem der vier Winkel beginnen kann, obgleich jeder durch seine Lage im Raum von dem andern verschieden ist.

Auch die Werthbestimmung der drei Arten ist nur so durchzuführen, dass man alle drei als falsche Weltauffassungen in gleichen Abstand von der Wahrheit stellt, ohne eine oder die andere der Wahrheit näher zu rücken und den beiden andern vorzuziehen. Denn keines unserer drei geistigen Vermögen ist besser oder schlechter als das andere, da jedes die andern in sich schliesst. Wie die Theologen wohl in grosse Verlegenheit kommen würden, wenn sie zwischen Gottes Macht, Liebe und Weisheit wählen sollten, da die eine Eigenschaft die andere voraussetzt und jede ohne jede andere sinnlos oder werthlos oder machtlos wäre, so sind auch die drei pantheistischen Religionsformen gleichwerthig, weil sie mit gleichem Fehler sich einer der

drei Thätigkeitsweisen des Geistes allein hingeben und die anderen ebenso vernachlässigen, wie sie überhaupt das Wesen des Ichs und seiner metaphysischen Beziehungen gänzlich verfehlen.

Um aber bei der Untersuchung des Pantheismus nicht dem blossen Zufall, wie die Fahne dem Blasen des Windes, die Richtung zu verdanken, so wollen wir von dem Bekannteren zu dem Unbekannteren fortschreiten und werden dabei sehen, dass diese Reihenfolge auch der Verbreitung der Religionsform entspricht, indem die bekannteste auch die verbreitetste ist. Sollte man einwenden, dass der theoretische Pantheismus, welchen wir zuletzt behandeln, doch in dem Brahmanismus die verbreitetste und bekannteste Religion sei, so braucht man zur Antwort nur zu lächeln, da die Adepten unter den Brahmanen ja sehr wenige sind und alle die Nichterleuchteten, wie die übrigen Kasten, nur dem Namen nach zur selben Religion gehören, wie ja auch David Strauss, Moleschott und Unzählige dieser Art zur christlichen Kirche gerechnet werden. Wir suchen hier eine wissenschaftliche Eintheilung der Religionsformen und werden uns nicht einfallen lassen, die empirisch vorkommenden Religionen für reine Formen und alle ihre Bekenner für Gläubige gleicher Art zu halten, wie wir auch seit der allgemeinen Wehrpflicht wohl wissen, dass unter derselben Uniform ein Bauer, ein Gelehrter, ein Künstler u. s. w. stecken kann.

I. Der Pantheismus der That.

Das Motiv des Pantheismus überhaupt ist die aus dem Atheismus überkommene Stimmung im Hinblick auf die Nichtigkeit der Welt, das Gefühl der Gottleere, Gottverlassenheit oder Gottlosigkeit. Da nach der Organisation des menschlichen Geistes dieses Gefühl dem Hunger entspricht, so muss die Gottheit als Nahrung gesucht werden, und da die Gottheit draussen verschwunden ist, so muss uns nun das im Geiste aufgefundene Göttliche satt machen.

Von den drei geistigen Vermögen wollen wir zuerst das der That betrachten, weil dieses nach Aussen tritt und daher am Auffälligsten und gewissermassen am Bekanntesten ist.

Eintheilung.

Da die *Definition* dieser Religionsform schon bei der Eintheilung des Pantheismus überhaupt (S. oben S. 384) deducirt ist, so bleibt uns nur die Aufgabe, zunächst wieder eine *Eintheilung* dieser ersten Gattung des Pantheismus zu versuchen; denn es ist roh, das verschieden Geartete alles durcheinander in Einen Sack zu stecken, und es ist Sache der Bildung, jede Eigenthümlichkeit zu beachten, zu verstehen und richtig zu verwenden. Um aber geschickt einzutheilen, muss man vorher geschickt analysiren; denn aus dem inneren Wesen der Sache heraus erfolgt immer die Gliederung. Nichts gliedert sich aber ohne äusseren Beziehungspunkt, mit dem es sich coordinirt; für beständige Gliederungen muss man daher beständige Beziehungspunkte finden.

Nach dieser Ueberlegung können wir nun leicht unser Werk vollziehen. Wir erinnern uns zuerst daran, dass sich überhaupt die Seele nicht regen und bewegen würde, wenn ihre Thätigkeiten nicht ausgelöst würden durch ein Gefühl. Mithin liegen in dem Gefühl die *constanten* äusseren Beziehungspunkte für die zugeordneten Thätigkeiten. In dem Gefühl unterscheiden wir aber analytisch erstens diejenige qualitativ eigenthümliche

Gruppe, welche sich auf das gesellschaftliche Zusammensein von Seele und Leib bezieht und also die sogenannte Sinnlichkeit, oder die Region der Begierden und das ganze natürliche Wohlsein und Unbehagen, das irdische Glück und Unglück umfasst. Dieser im Wesen des Gefühls liegenden Constanten entspricht nun in festen Handlungsweisen die ganze durch die Noth bestimmte Technik des Menschen. Ich nenne die zugehörige religiöse Gesinnung und Weltauffassung den Fortschrittsenthusiasmus, welcher die der projectivischen Furchtreligion homologe pantheistische Religionsform ist.

Die Analysis hat aber zweitens im Gefühl die Region des Gewissens mit den zugeordneten sittlichen Ideen aufzufinden. Dieser äusseren Constante coordiniren sich wieder besondere Thätigkeiten, und die auf dieselben begründete Religionsform nenne ich nach ihren drei Sphären die pantheistische Werkheiligkeit, den Staats- und den Kirchen-Enthusiasmus. Dieser Pantheismus ist homolog der projectivischen Rechtsreligion.

Wir müssen nun aber drittens auf eine Religionsform kommen, die keine projectivische Analogie kennt, sondern gänzlich neu ist; ich nenne sie den pantheistischen Kunstenthusiasmus; denn bei diesem hat das zugeordnete sogenannte ästhetische Gefühl mit den zugehörigen ästhetischen Ideen keine andere Beziehung als zur Handlung und Thätigkeit selbst.

Hiermit ist die Eintheilung geschlossen; denn es findet die Analyse zwar noch eine Gruppe von Gefühlen, nämlich diejenigen, welche sich auf die Wahrheit beziehen; allein diese haben eben, weil sie auf den idealen Inhalt gehen und keine äusseren, sondern nur Denkthätigkeiten hervorrufen, mit dem Pantheismus der nach Aussen tretenden That nichts zu thun, sondern werden erst bei der Religion des reinen Denkens zu ihrem Recht kommen.

Das Specifische der drei von uns deducirten Formen bezeugt sich dadurch, dass erstens in jedem der drei Gebiete das Bewegungsvermögen sich zu einer besonderen Fertigkeit entwickelt, welche niemals in einem der andern Gebiete etwas leisten könnte, und dass zweitens zur Wirksamkeit in jedem Gebiete ein besonderes Motiv treibt, welches niemals in einem der anderen Gebiete eine Wirkung hervorbringen würde.

Erstes Capitel.
Der Fortschrittsenthusiasmus.

Am verbreitetsten von allen pantheistischen Stimmungen muss wohl unzweifelhaft der Genuss der Arbeit selbst sein; denn da der Pantheist keine Götter ausserhalb der Welt glaubt und deshalb auch keine Ziele ausserhalb der Welt sucht, in der Welt aber die Noth und die Bedürfnisse von allen Seiten den Menschen bedrängen, so richtet sich die erste Aufmerksamkeit und Achtung auf unsere That, durch welche wir die Noth bezwingen, die äusseren Dinge umgestalten und sie zu unserer Befriedigung einrichten. Die Arbeit steht deshalb in wesentlicher Coordination zu der Befriedigung und zum sogenannten Glück des Menschen, welches als Summe aller Befriedigungen betrachtet wird.

In dieser Beziehung nennen wir die Arbeit nützlich, und die durch nützliche Arbeit umgestalteten Dinge bilden Güter, welche zu einander stimmen und sich unter einander stützen, so dass sie nach Erledigung gewisser Arbeiten eine höhere und nützlichere neue Arbeit ermöglichen, wie z. B. wenn der Wald urbar gemacht ist, hernach Weizen oder Mais gesäet werden kann, wenn dieser aber eingeerntet ist, Mühlen und Bäckereien von Nöthen sind u. s. w. Mithin liegt in der Organisation der Arbeit eine Ordnung, die zu immer vollkommeneren Leistungen, also zu dem sogenannten Fortschritt führt. In dem Zusammenhang aller Arbeiten, durch welche möglichst viel Bedürfnisse durch möglichst viel Güter gedeckt werden, besteht der Zustand und Grad der Civilisation, worin sich ein Volk befindet, und die Wissenschaft, welche die Gesetze und Bedingungen der Herstellung möglichsten Glückes untersucht, ist die sogenannte Volkswirthschaftslehre oder Gesellschaftswissenschaft in engerem und

eigentlichem Sinne, wobei die ethischen und die übrigen idealen Interessen aus dem Spiele bleiben.

Obgleich nun für die Arbeitsleistungen zunächst nur die Selbstsucht, d. h. das Streben nach Befriedigüng des eigenen Bedürfnisses, vorausgesetzt wird, so zeigt sich doch bald, dass die Bedürfnisse aller Menschen, ebenso wie die Möglichkeit ihrer Befriedigungen, untereinander in einer wechselseitigen Abhängigkeit stehen, so dass Jeder, um seinen eigenen Nutzen zu fördern, auch den Nutzen der Andern in's Auge fassen muss. Mithin bildet sich mit der Zeit die Idee des Gemeinwohls oder der allgemeinen menschlichen Glückseligkeit aus, welche nicht nur die gesammte Nation, sondern in immer weiteren Kreisen zuletzt auch die ganze Menschheit unserer Erde, ja sogar die zukünftigen Geschlechter, denen unsere Arbeiten noch zu Gute kommen werden, mit umfasst.

Ethik.

Es giebt nun gewiss sehr viele Menschen, die nicht aus Furcht vor einem überirdischen Gotte, auch nicht, weil ihr Gewissen sie zum Gehorsam unter ein göttliches Gesetz bände, sondern bloss, weil sie ihrem sonst leeren und werthlosen Leben einen Inhalt und Werth geben wollen, sich der Arbeit widmen und, indem sie Nutzen stiften, Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse schaffen und dem Fortschritte der allgemeinen Civilisation dienen, auch eine innere Befriedigung fühlen und ein entsprechendes Glück geniessen.

Das Motiv dieser Religion ist durch drei Gefühle auszudrücken, erstens durch die Furcht vor den Uebeln, die im Allgemeinen der Menschheit drohen, zweitens durch die Hoffnung auf die Ueberwindung aller Uebel durch unsere fortschreitende Arbeit und drittens durch die Empfindung der Lust an der Arbeit selbst. Diese Arbeitslust muss noch genauer erörtert werden; denn ein bestimmtes einzelnes Ziel darf man hier nicht als Motiv voraussetzen, wie z. B. ein Geschäft zu begründen, Geld zu machen, ein Feld zu entwässern, u. dergl., weil man sonst auf eine bestimmte Arbeitslust, auf eine einzelne weltliche Begierde zurückgewiesen würde und keine religiöse Stimmung hätte, die immer die ganze Gesinnung des Menschen umfasst. Nun bringt aber alle Erfahrung die Einsicht, dass durch jede Arbeit irgend ein Erfolg erzielt wird, ohne Arbeit jedoch nichts von der Stelle kommt. Da nun aller Wille nothwendig

auf die Zukunft weist, das Zukünftige aber nur durch unsere Arbeit entsteht, so bleibt im Bewusstsein die Erinnerung an diese Coordination, und man sieht vor Augen die arbeitende Menschheit mit all den Erfolgen, die man von der Arbeit erhoffte und in beträchtlichen Fortschritten wirklich einkassierte. Zugleich mit diesem gefälligen Bilde löst sich auch, wenn das bewegende und handelnde Vermögen des Menschen in gehöriger Weise in Function gesetzt wird, nothwendig immer Lust aus, indem Unthätigkeit mit Unlust, Arbeitsamkeit aber mit Freudigkeit verknüpft ist. So entsteht dann diese allgemeine Arbeitslust, diese rastlose Schaffensfreudigkeit und Geschäftigkeit, die gar kein bestimmtes, inhaltliches Ziel hat, sondern nur auf den Fortschritt, d. h. auf die Zukunft überhaupt geht, in welcher irgend welche neue Werthe zur Befriedigung irgend welcher Bedürfnisse unter irgend welchen Umständen irgendwie durch unsere und der ganzen Menschheit Arbeit hervorgebracht werden sollen. Den liebenswürdigsten Ausdruck für diese Stimmung findet man bei Benjamin Franclin, der sonst der Rechtsreligion zugehört, in seinen Reden von „poor Richard". Schlag auf Schlag kommen da die kräftigen Sentenzen und Sprüchwörter hervor, in welchen er seine Arbeitslust bezeugt und gleiche Stimmung entzündet. So schweben mir in Erinnerung: early to bed and early to rise makes a man healthy, wealthy and wise und a sleeping fox catches no mise, und time is money and life u. s. w.

Sofern nun hier kein individuelles Interesse vorausgesetzt werden soll, auch kein einzelnes zufällig gegebenes Bedürfniss ein zufälliges und vorübergehendes Ziel steckt, sofern kommt also in der charakterisirten Stimmung nur die wesentliche und allgemeine Natur der menschlichen Activität selbst zum Bewusstsein und also wird sich nicht die einzelne Persönlichkeit als Persönlichkeit dabei empfinden können, sondern es geht eine Weltempfindung in ihr auf, es weht die frische Brise des allgemeinen Werdens, der allumfassenden Entwickelung der Dinge belebend in's Herz und erhebt es zu höherem Schwung, zu einem über das Private und Augenblickliche erhobene Forte und Presto der Stimmung, die das Recht hat, Enthusiasmus oder Begeisterung zu heissen mit dem einzigen Losungswort der Hoffnung, welches in der Idee des Fortschritts liegt.

Dogmatik. Die im Gebiete des Gedankens ausgebildete, diesem Gefühle zugehörige Welt kann nun unmöglich einen Gott oder überhaupt festbestimmte Wesen und Ordnungen enthalten, sondern es wird dabei nothwendig nur in trivialer Weise der Begriff des Seins von den sogenannten Erscheinungen abstrahirt, wodurch man natürlich keinen Begriff vom Sein, sondern nur von dem Erscheinen im Allgemeinen erhält. Alles Erscheinende erscheint aber als immerfort sich verändernd, werdend, fliessend. Da nun der Pantheist sich gegenüber keinen Gott mehr hat, sondern selbst als Erscheinung in dem grossen Meer aller Erscheinungen verschwindet, so wird im Allgemeinen die Dogmatik dieser Religion etwa in der Spencer'schen Weise ausgebildet werden, wobei die Aufmerksamkeit sich bloss auf die Differenzirungen und Integrirungen der Erscheinungen richtet, ohne dass von einem Wesen derselben und einem Sinne der Welt die Rede sein könnte.

Die pantheistische Ausdrucksweise für die Welt im Ganzen ist aber verschiedenartig und interessirt uns hier nicht, da wir nur die religiöse Coordination zu studiren haben. Für den in der Eintheilung festbestimmten Standpunkt der Religion kommt es nur darauf an, dass von allen Erscheinungen in der Welt die der Furcht, Hoffnung und Arbeitslust coordinirten als die allein wichtigen und werthvollen betrachtet werden. Mithin mag der Dogmatiker dieser Religion zwar auch von den übrigen Dingen sprechen, das Hauptinteresse aber, und wofür alles Uebrige nur als Material und Substruction zu dienen hat, ist offenbar das nationalökonomische, und die ganze Welt ist ihm nur eine grosse Wirthschaft, die immer vortheilhafter arbeiten, immer mehr capitalisiren und also immer grösseres und allgemeineres Glück verbreiten soll. Da aber das Glück nur eine augenblickliche Abwendung des gefürchteten Uebels ist, während inzwischen durch die veränderte Lage der Dinge schon neue Bedürfnisse und neue Gefahren entstehen, so wird der Dogmatiker das Glück auch auf keine Weise definiren können, sondern muss nur überhaupt den Ausdruck für die Erscheinungen finden, wonach durch fortwährenden Fortschritt bei immer erweiterten Bedürfnissen immer zahlreichere Befriedigungen in dem unaufhaltsamen Flusse des Lebens ermöglicht werden. Also kommt die Dogmatik darauf hinaus, bloss das dem ethischen Motiv zugeordnete ideelle

Object allgemein auszudrücken, welches aber von dem Motiv nicht etwa als ein selbständiges Wesen abtrennbar ist, sondern eben nichts als die menschliche Arbeitsthätigkeit selbst mit der zugehörigen Lust, Furcht und Hoffnung bedeutet.

Cultus.

Es ist in die Augen fallend, dass der Cultus dieser Religion nur in der Arbeit selbst bestehen kann. Freilich darf man der Arbeit nicht selbstsüchtige Motive zu Grunde legen, wie wenn es sich darum handelte, bloss was die einzelne Persönlichkeit bedrückt und ängstigt, zu beseitigen und die Gegenstände ihrer Hoffnung zu erreichen; für den Pantheisten ist eben die Erweiterung des Gesichtskreises in der Art gewonnen, dass er sich nur als Glied der ganzen Kette nimmt und sein particuläres Wohl und Weh als Beispiel oder als Einschlag eines Fadens aus dem allgemeinen Gewebe des menschlichen Glückes und Unglückes betrachtet. Mithin gilt die individuelle Arbeit, soweit sie vom Standpunkt dieses pantheistischen Fortschrittsenthusiasmus betrieben wird, als Cultus, d. h. als Schaffen am Webstuhl des allgemeinen Menschenglücks, wobei die Trennung des Ich und Du verschwunden und nur das Gefühl, wie weit wir es schon gebracht und wie weit wir es noch bringen werden, übrig geblieben ist. Diese Arbeit hat deshalb auch keine wissenschaftliche, künstlerische, sittliche, politische und kirchliche Tendenzen, sondern bloss wirthschaftliche. Man schafft mit an dem Bau eines Canals, einer Eisenbahn und freut sich daran auch beim Zusehen. Zu welchem Zweck arbeitet man da? O, es ist herrlich! seht, wie die Arbeit fortschreitet, bald wird die Locomotive auf dieser ganzen Strecke pfeifen. Und was hat man davon? Ei! dann wird man leichter und schneller zusammenkommen und alle Waaren schneller und billiger erhalten können. Und welchen Vortheil bringt das? Durch Erleichterung des Verkehrs wird man besser zusammenarbeiten und durch grössere Billigkeit mehr von den Waaren anschaffen, gebrauchen und geniessen können. Und warum will man das? Wer so fragt, gilt als völlig dumm; denn der Inhalt dieser Religion besteht ja bloss in der Ausbreitung des sinnlichen Glückes und deshalb in den Fortschritten der Arbeit.

Obwohl man allgemein diesen ganzen Standpunkt Utilitarismus nennt, so könnte man ihn recht wohl auch Prometheismus nennen, wenn man einen vornehmen Vertreter aus der

Mythologie zum Patron haben möchte; denn dieser Atheist fing an, der Menschheit das Feuer zu verschaffen und mit diesem Einen Nutzen zugleich unzählig viele andere Fortschritte der Menschheit anzubahnen, wie er auch ohne alle Rücksicht auf die Götter bloss die Glückseligkeit der Menschen durch ihre eigene Arbeit und Thatkraft suchte. Es dreht sich nun zwar, wie in der Furchtreligion, alles um die sinnlichen Güter und Uebel; gleichwohl zeigt sich der pantheistische Charakter des Standpunkts darin, dass das, was Werth und Geltung hat, nicht von einem Gotte, sondern nur von dem Menschen selbst erwartet wird. Dabei muss es als einerlei betrachtet werden, ob einer in seiner Arbeit für sich allein schafft, oder ob er als Baumeister und grosser Unternehmer oder Fürst Vielen gebietet, ob er kleine oder grosse Wirkungen erzielt, ob er bloss eine Reihe von Obstbäumen pflanzt oder eine Landenge durchgräbt und Millionen von Schiffen den Durchgang erobert; denn die Stimmung und Gesinnung ist dabei qualitativ dieselbe. Wer als Beobachter in seiner Zeit lebt, wird eine überraschend grosse Zahl von Menschen finden, die zwar scheinbar dieser oder jener positiven Religion zugehören, in Wahrheit aber „Pantheisten der That“ und nur von dem Enthusiasmus des Fortschritts erfüllt sind, ohne durch ein anderes, den früheren oder den späteren Religionsformen specifisch zugeordnetes, Motiv bewegt zu werden.

Man kann diesen Standpunkt in gewissem Sinne auch bei Göthe finden, sofern er wenigstens am Ende des zweiten Theiles des Faust auf dieses Bemühen um das äussere Wohl der Menschheit oder um den Fortschritt der Civilisation den Nachdruck legte, obgleich er ja auch einige andre viel tiefere Ideen noch eingemischt und den Standpunkt deshalb nicht ganz rein dargestellt hat. Ich führe zum Beweise nur ein paar Verse an: „Den faulen Pfuhl auch abzuziehn, dies Letzte wär' das Höchsterrungene. Eröffn' ich Räume vielen Millionen, nicht sicher zwar doch thätig-frei zu wohnen. Grün das Gefilde, fruchtbar; Mensch und Heerde sogleich behaglich auf der neusten Erde, gleich angesiedelt an des Hügels Kraft, den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft. — — Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben, das ist der Weisheit letzter Schluss: nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muss.“ Auch in seinem Prometheus tritt der Standpunkt hier und da deutlich auf. Doch

was brauchen wir so weit zurück zu greifen; überall in der glaubenslosen modernen Gegenwart kann man den Utilitarismus preisen, das Evangelium der Arbeit verkünden hören und dem pantheistischen Götzen „Fortschritt“ Hekatomben von Menschenleben opfern sehen.

Zur Kritik.

Wollen wir diese Religion der „kühn-emsigen“ und „thätig-freien“ Menschen der Kritik unterwerfen, so heisst das so viel als untersuchen, ob wir wirklich dadurch befriedigt werden könnten. Nun enthält aber ihre Ethik nur die Forderung und den Genuss der Arbeit als Tugend und ausserdem noch das Wohlsein und sinnliche Behagen als höchstes Gut. Theilen wir also die Frage, so ist zunächst die Arbeit als solche von sehr zweifelhaftem Werthe; denn Steine zu klopfen, oder Hemden zu plätten und Stiefel zu putzen, und zwar immer und ewiglich, das ist kein Genuss, für den man Propaganda machen könnte. So ist die Arbeit als solche auch nicht werthvoll, sondern inhaltslos und kann auch dem völlig Unnützen gewidmet werden. Ihr Werth liegt, wie schon Aristoteles scharf definirt hat, ausser ihr selbst in dem Zwecke, wofür man arbeitet. Damit kommen wir auf den zweiten Theil der Ethik, auf den Wohlstand, welcher der einzige Zweck aller Arbeit sein soll. Nun verwandeln sich zwar die Vertreter dieser Religion, wie z. B. Spencer, wenn sie Angriffe befürchten, geschwind in die Sepia und lassen ein paar Tropfen ihres Tintensaftes ab, um sich in eine undurchsichtige Wolke einzuhüllen, indem sie das „personal well-being“ und „well-being of others“ und „welfare“ überhaupt über das sinnliche Wohlbehagen hinaus auch auf moralische, künstlerische, wissenschaftliche und jede gewünschte Befriedigung ausdehnen. Allein diese Taktik hilft nichts; denn wir warten ruhig ab, bis die Confusion vorübergegangen ist. Wenn nämlich z. B. die künstlerische und moralische Befriedigung Zweck wäre, so müssten Principien aus dem eigentümlichen Wesen der Kunst und des Gewissens massgebend und also eine ganz andere Ethik geschaffen werden. Es dreht sich aber bei Spencer und seinen Religionsgenossen alles gute Handeln bloss um den Ueberschuss von Lust, wie bei dem schlechten Handeln um einen Ueberschuss von Leid, der dadurch uns selbst in der Zukunft oder andern Menschen erwächst. Da nun in der Kunst, im Gewissen und in der Wissenschaft objective Normen hingestellt werden können,

denen a priori auch die Befriedigung coordinirt ist, so zeigt sich, dass die Spencer'sche Ethik, die, wie er selbst bekennt, nur relativ ist und weder Güter, noch Pflichten definiren kann, sich bloss um das zufällige und perspectivische sinnliche Behagen dreht und ihrer Natur nach materialistisch ist. Das sinnliche Glück aber theilen wir mit den Thieren und, da der Mensch nur mit den Füssen auf dieser Unterlage seiner Entwickelung steht, so lassen wir Spencer und die Fortschrittsenthusiasten mit ihrer Ethik dort unten und erklären, dass für den Menschen Herz und Kopf und Persönlichkeit noch andere Ziele der Befriedigung erheischen. Bei Spencer kann man, als an einem wirklich hübschen Specimen, sehen, wie genau der niedrige Standpunkt der Religion und Philosophie der zugehörigen niedrigen Begabung seines Vertreters entspricht; denn Spencer erhebt sich in seiner geringfügigen Reflexion und in seiner entsprechend unbedeutenden Gelehrsamkeit grade zu der Stufe, auf der man überhaupt anfängt zu philosophiren. Wäre er von grösserer Anlage, so würde er die zugeordneten philosophischen Gedanken der zugehörigen Autoren verstehen und ihre Werke gelesen haben. Er würde dann z. B. wissen, dass sein Standpunkt schon längst von Platon in seinem Dialoge Protagoras mit feiner Ironie und gutem Humor beseitigt ist.

Wenn nun die Dogmatik dieser Religion auch den Sinn und Werth der Welt bloss in dem sinnlichen Wohlsein und der diesem Zweck gewidmeten Arbeit des Menschen findet und der Cultus dieser Religion ebenfalls nur in der Arbeit für den Fortschritt besteht, der den ephemerischen Menschen bei immer erneuten und veränderten Bedürfnissen zu einem betriebsamen Leben mit fortwährendem Anschluss von Arbeiten nöthigt, so kann man zwar nicht umhin, diese Fortschrittsenthusiasten zu loben, weil sie ihr als Ameisenleben empfundenes Dasein nicht unnütz hinbringen, muss ihren Lebensgenuss aber doch nur für die unterste Stufe menschlicher Güter und ihre Lebensarbeit nur für den Sockel erklären, auf denen erst die Statue der Menschheit aufzurichten ist. Denn das blosse Wohlsein und der Wohlstand wird ja augenblicklich weggeworfen, sobald höhere Güter in's Spiel kommen, wie der Dichter wahrheitsgemäss singt: „Was scheert mich Weib, was scheert mich Kind, lass sie betteln gehen, wenn sie hungrig sind, ich trage weit bessres Verlangen,

den Kaiser, den Kaiser zu schützen." In diesem Falle ist nun schon bloss die von Bewunderung und Ehrliebe getragene Hingebung und Treue ein genügendes Motiv, um die äusseren Güter wegzuwerfen; um wie viel mehr also wird der Werth des blossen Wohlseins sinken müssen, wenn die höheren und herrschaftlichen Tugenden selbst in Frage kommen.

Wenn wir daher den Utilitarismus wie einen guten Diener schätzen können, weil er durch seine fleissige Arbeit den Wohlstand und also die nöthige Musse und Freiheit für die höheren Geistesthätigkeiten vermittelt, so ist doch dieser ganze Standpunkt, wenn er für sich etwas gelten will, als eine Frühgeburt zu bezeichnen, die noch nicht ausgetragen und ausgereift ist, sondern mitten in der Zeit der Entwickelung schon abschliesst. Die ganze Aufgabe des ewigen Fortschritts ist ja das Loos des ewigen Juden, der immer umläuft und niemals Ruhe findet. Niemals ist ja der Augenblick gekommen, wo man auf diesem Standpunkte wirklich zufrieden sein könnte, wo man zum Augenblicke sagen dürfte: „Verweile doch, du bist so schön". Deshalb lässt Göthe in richtiger Erkenntniss auch den Mephistopheles die Kehrseite dieses Arbeits- und Civilisations-Enthusiasmus enthüllen; denn erstens verkleidet sich die Sorge für die äusseren Bedürfnisse der Menschheit in Rücksicht auf die drohenden Gefahren in tausend Gestalten und täuscht beständig den Geist, so dass er nie zufrieden ist, und zweitens ist ja aller Erfolg der Civilisation auch nur vorübergehend; denn „mit Deinen Dämmen, sagt Mephistopheles zu Faust, bereitest Du nur Neptunen, dem Wasserteufel, grossen Schmauss. In jeder Art seid ihr verloren; — die Elemente sind mit uns verschworen und auf Vernichtung läuft's hinaus." Und das „Grab" kommt zwischen alle Pläne und Arbeiten unvermeidlich. Die Arbeit ist eine Danaidenarbeit, da das Fass Löcher hat, und niemand die menschlichen Bedürfnisse jemals ganz befriedigen kann, während uns das Fehlende immer als das Beste erscheint und zu neuer Arbeit stachelt.

So ist die Arbeit um der Herstellung des Wohlseins willen eine unmögliche und die Arbeit um der Arbeit willen eine leere Aufgabe. Wenn die Leute daher dennoch mit dieser Religion zufrieden sind, so hat dies zwei Ursachen; einmal nämlich ist diese erste Stufe des Pantheismus der Furchtreligion homolog

und deshalb, wie diese, für die grosse Masse bestimmt, deren Güter in dem Gebiete von Furcht und Hoffnung liegen und nach dem Verschwinden der projectivischen Götter von der Arbeit der menschlichen Gesellschaft abhängig geworden sind; zweitens ist ja die Arbeit überhaupt eine natürliche Function und deshalb immer zufriedenstellend, wenn kein Bedürfniss nach höheren Gütern vorhanden ist; denn da die unteren Functionen um der höheren willen vorhanden sind, so muss denselben auch ein gewisser zugehöriger Lohn von Befriedigung beschieden sein, obgleich natürlich, sobald die untergeordnete Function souverän sein will, alle obengenannten Gründe zum Pessimismus unvermeidlich werden.

Dass diese ganze Religion und zugehörige Geistesverfassung aber eine bloss untergeordnete Bedeutung hat, zeigt sich deutlich auch an der zugehörigen Wissenschaft, der Nationalökonomie, die sich nothwendiger Weise in einer principiellen Verlegenheit befindet. Wenn sie sich nämlich als selbständige, herrschaftliche Wissenschaft fühlt, so muss sie eigene Principien haben und nimmt dann die Bedürfnisse und die zugehörigen den Mangel ausfüllenden Güter als ihre Grundlage. Allein diese Grundlage ist bodenlos, weil ein höheres Princip erforderlich ist, um die Bedürfnisse zu beurtheilen, damit nicht durch alle die unnützen und lasterhaften Bedürfnisse, welche ebenfalls als mächtige, wenn nicht als die mächtigsten Bedürfnisse gefühlt werden und ihrer Natur nach nothwendig überall in's Unendliche gehen, das normale Bedürfniss als gleichwerthig oder untergeordnet erscheine und die ganze Wissenschaft zweifelhaft und verächtlich werde, zweifelhaft, weil die Befriedigung aller Bedürfnisse unmöglich ist, verächtlich, weil selbst der Versuch dazu schon gegen das Gewissen geht. Ausserdem ist das auch kein Princip, wenn man von den Bedürfnissen ausgeht. Denn die Güterlehre hat zwar ihren Begriff vom Nützlichen und Guten durch die Beziehung auf die Bedürfnisse; die Bedürfnisse selbst aber müssen erst erklärt werden; denn warum bedarf man überhaupt etwas? Dass diese Frage vor ein höheres Forum gehört, sieht man schon daraus, da es sonst Aufgabe wäre, seine Bedürfnisse auf das Möglichste zu vermehren, um desto mehr zugehörige Güter zu schaffen und sich zugleich desto sicherer unglücklich zu machen.

Es zeigt sich also, dass die Nationalökonomie einer höheren Wissenschaft untergeordnet werden muss; denn da die Bedürfnisse sich untereinander reguliren, indem die Einen die anderen ausschliessen oder unterstützen, so müssen sie eine verschiedene Kraft haben, d. h. sie müssen qualitativ geartet sein. Die Werthmessung der Bedürfnisse aber leistet die Staatswissenschaft, die sich deshalb auch herausnimmt, den unfruchtbaren und schädlichen Bedürfnissen Steuern aufzuerlegen, oder sie mit Gewalt zu unterdrücken.

Excurs über die letzte Revolte gegen die Philosophie.

Es ist interessant, dass die Vertreter der Nationalökonomie jetzt gern einen vornehmeren Ton anschlagen und die ganze Gesellschaft mit allen ihren Interessen unter ihr Gebot nehmen wollen. Allein wir dürfen diese Ansprüche nicht als ein vereinzeltes Phänomen betrachten, sondern müssen es mit den coordinirten Ansprüchen der anderen Wissenschaften vergleichen und geschichtlich erklären. Wer nicht zu den Jüngeren gehört, wird die Zeit erlebt haben, wo die empirischen Wissenschaften, d. h. ihre damaligen Vertreter, alle nach und nach das Joch der Philosophie abschüttelten und für sich volle Freiheit verlangten. Nachdem sie in dieser Freiheit schon weitere Fortschritte gemacht, traten dann auch natürlich die Klügsten noch den Löwen, den sie für todt hielten, mit Füssen. Die Philosophie aber, die zwar von Natur unfehlbar, unsterblich und stärker als die von ihr beherrschten empirischen Wissenschaften ist, sass dennoch still und geduldig, wie eine Eule bei Tageslicht, wenn die kleinen Vögel mit zornigem Gekreisch sie umfliegen und mit den kleinen spitzen Schnäbeln nach ihr hacken. Sie rührte sich nicht, weil ihre Vertreter wirklich gefehlt hatten und die Wahrheit nicht zeigen und vertheidigen konnten. Trotzdem durfte sie ruhig die Zeit abwarten, wo man wieder nach ihr verlangen würde; denn es lag ja auf der Hand, dass die Revolutionäre zuerst den Taumel der Freiheit kosten würden, dann aber selbst durch eigene Bewegung an die Gränzen ihres eigenen speciellen Gebietes gelangen und wegen der neuen Freiheit über die Gränzen hinübergehen mussten, um alsbald zu finden, dass ihnen eigentlich die Herrschaft überall gebühre. Dies Phänomen ist auch in der That überall eingetreten; denn bald waren es die Physiker und Chemiker, die alles in der Welt physikalisch und chemisch erklären wollten

und sogar die Gedanken für chemische Processe nahmen; bald waren es die Zoologen, die auch den Menschen als Thier beanspruchten und seine Staatseinrichtungen biologisch erklärten; bald waren es Physiologen, die die Welträthsel aufgaben, oder die ästhetischen Geheimnisse enthüllten oder die wahre Psychologie entdeckten; bald waren es auch Nationalökonomen, die das ganze Leben der Gesellschaft als ihre Domäne betrachteten und über die Judenfrage, die Codification, die Willensfreiheit, kurz über Alles gesellschaftswissenschaftlichen Bescheid ertheilten. Was sagt die Philosophie dazu? Sie lässt sie ruhig wirthschaften, weil der Humor nicht ausbleibt; denn wenn z. B. die Naturwissenschaft erst die sogenannten künstlichen Gränzen zwischen Natur und Geist überschritten und also von allen Geisteswissenschaften naturwissenschaftlich Besitz genommen hat, so wird sie, sobald das Eroberungsfieber vorüber ist, anfangen, sich in ihrer Herrschaft zu consolidiren. Sie wird dann ihre verschiedenen Gebiete überschauen und sie nach natürlichen Gränzen verschiedenen Ministerien übergeben, sich selbst aber die Gesammtübersicht vorbehalten. Dadurch wird die unmittelbare Fühlung mit allen Einzelheiten der empirischen Forschung nothwendig aufhören, weil die Herrschaft immer die allgemeinen Fragen im Auge behalten muss, und so wird mit Einem Male klar, dass sich die alte Theilung der Wissenschaften wieder herstellt, und dass jede beliebige Wissenschaft, welche sich an die Spitze stellt, die Principien für alle sucht und die Gränzen der Einzelgebiete und ihren Verkehr überwacht, mit oder ohne Willen die Rolle der Philosophie spielen und ihren Charakter annehmen muss. Es würde zu weit führen und die Feder zu tief in Aristophanische Lauge tauchen, wenn man an einzelnen Repräsentanten dieses Resultat verificiren sollte, um die komische Selbstvernichtung darzustellen, mit welcher diese Empiriker und Thatsachenphilosophen sich selbst zur Ader lassen und ihr Lebenslicht ausblasen.

Was hier erörtert wurde, bezieht sich aber nur nach der jetzt üblichen Sprechweise auf die Wissenschaften selbst, in Wahrheit jedoch auf einzelne ihrer Vertreter und deren Meinungen; denn gegen die Philosophie kann gar kein Aufstand gemacht werden, sondern jeder Denkende muss, er mag wollen oder nicht, sie anerkennen und gebrauchen, weil er sonst nicht

denken könnte, eben so wie die Kaufleute nicht gegen die Arithmetik revoltiren können, weil sie alsbald bei ihrem eigenen Buchabschluss und bei ihren Berechnungen untereinander, auch wenn sie die Käufer übervortheilt hätten, für sich die Arithmetik als Herrin von Gottes Gnaden anerkennen müssen. So können auch in Wahrheit die Wissenschaften keine Uebergriffe in fremdes Gebiet machen, ebensowenig wie die Ohren es sich einfallen lassen, aus Uebermuth einmal das Riechen und Sehen zu übernehmen. Es dreht sich deshalb nur um die subjectiven Meinungen mehrerer Vertreter der einzelnen Fächer. Und der Grund des obigen Phänomens lässt sich aufweisen. Vernunft und Verstand nämlich sind für jedes Fach erforderlich; das Bewusstsein der zugehörigen Functionen dieser Vermögen und ihres ideellen Inhalts aber wird Philosophie genannt; demgemäss ist philosophische Bildung eine allgemein humane Eigenschaft und deshalb ein Ingredienz der Fachbildung. Sobald nun eine früher herrschende philosophische Schule aufhört, die Köpfe zu befriedigen, so wird jeder Fachgelehrte auf seinen eigenen Verstand und seine eigene Vernunft angewiesen, um sich die Lücke auszufüllen; er wird deshalb die Tendenz zeigen, die Principien seines Specialgebietes über die Gränzen hinaus zu tragen, um möglichst alle Gebiete darunter zu begreifen; denn es fehlt ihm ja die Philosophie, und so muss er irgendwie sich zu helfen suchen, um einen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen, und kann es doch nur nach dem, wovon er herkommt. So ist das Phänomen völlig begreiflich nach beiden Seiten; denn einerseits verfehlen solche Specialforscher die eigenthümliche Erkenntnissquelle und Methode der Philosophie und drängen sich mit den aufgekrämpten Hemdsärmeln ihrer Werkstube in den hohen Saal des Rathhauses, andererseits hatten die früheren Rathsherren das Interesse der Gesellschaft ausser Augen gelassen, oder es fehlte ihnen an dem nöthigen Salz, um ihre Aufgabe zu erfüllen.

Zweites Kapitel.

Die pantheistische Werkheiligkeit.

Zur Methode.

Die Schwierigkeit unserer ganzen Aufgabe besteht darin, dass wir die Religionsformen in ihrer gleichsam chemischen Reinheit darstellen müssen. Während man bisher der Spectralanalyse den Satz zu Grunde legte, dass jeder Körper ein bestimmtes ihn charakterisirendes Spectrum habe, fand sich nun, dass den Verbindungen der Metalle wieder eigenthümliche, von den Elementen verschiedene Spectra zukommen, so dass wegen der Absorptionsverhältnisse und der verschiedenen Temperaturgrade die Bestimmung des Elementären neue Schwierigkeiten darbietet. Je mehr die Chemie fortschreitet, desto feiner können auch noch die Definitionen der Elemente gegeben werden. Während aber die Chemie schon lange Zeit an dieser Aufgabe arbeitet, unternehmen wir hier nicht bloss den ersten Versuch, sondern wir stellen auch zuerst die Aufgabe, in der Erforschung der Religion eine exact analytische Methode zu befolgen, nach deren Vorgange dann, wie in der Chemie, eine apriorische Synthesis möglich wird, während man bisher nur die grossen positiven Complexe, welche als Religionen bekannt geworden waren, zu classificiren versucht hat. Abschreckend wegen ihrer Undurchsichtigkeit und Unrichtigkeit sind aber natürlich alle diese Eintheilungen ausgefallen und so z. B. in hohem Grade die Hegel'sche Religionsphilosophie. Aber auch die modernen inductiven und vergleichenden Religionsforschungen leiden an demselben Fehler, dass sie die elementären Formen nicht kennen und die Constanten in den ethischen, dogmatischen und cultischen Coordinationen nicht offen gelegt haben. Für diese neue Aufgabe wollen wir hier überall den Weg zu erforschen suchen.

Es giebt für diejenigen Pantheisten, welche den projectiven Rechtsgott verloren haben, dagegen in sich die Stimme des Gewissens kräftiger hören, nur eine Befriedigung in Handlungen nach dem Sittengesetze. Die sittlichen Gefühle und Ideen beziehen sich aber sowohl auf die einzelne Persönlichkeit als auf die Gemeinschaft, und für beide Kreise von Handlungen finden sich die einzelnen Menschen verschieden beanlagt. Wir betrachten hier zunächst die Gruppe Derjenigen, welche in dem Kreise der einzelnen Persönlichkeit sich bewegen.

Apriorische Synthesis.

Der Gattung nach fällt nun dieser religiöse Standpunkt insofern mit der Frömmigkeit der Religion des Rechts zusammen, als es wesentlich das Gewissen ist, dessen Zufriedenheit gesucht wird. Die Differenz aber liegt darin, dass der Gläubige der Rechtsreligion einem auswärtigen Gesetze gehorcht, dessen Urheber er in blindem Glauben verehrt, während der Pantheist den Grund der Gesetze in sich selbst findet und die Verehrung daher sich selbst zuwendet. In der Rechtsreligion kommt es vor Allem an erstens auf Frömmigkeit, d. h. Glauben und Gehorsam gegen den Willen des Gesetzgebers, und zweitens auf Werkheiligkeit, d. h. auf die durchgehende Correctheit und Legalität aller Handlungen, die dem Gotte gewissermassen geweiht und dadurch heilig werden. Das pantheistische Correlat dazu wäre nun eigentlich die sogenannte „Tugend“, d. h. die Vollkommenheit sittlichen Erkennens, Wollens und Thuns. Allein da in der Tugend das Wollen und Erkennen einem anderen Vermögen zugehört, so müssen wir die Tugend spalten und hier mehr das Thun und Können berücksichtigen, weil es sich hier um die Vorherrschaft des handelnden Vermögens dreht. Die Correctheit desselben kann daher auch als Werkheiligkeit bezeichnet werden und als pantheistische insofern, als das Obligatorische des Wollens nicht in der individuellen Persönlichkeit mit ihrem zufälligen Bewusstseinsinhalte liegt, sondern in der allgemeinen Natur der Welt, von welcher das Ich nur eine Erscheinung, eine vorübergehende Offenbarung ist. Durch diese letztere Auffassung wird dieser Standpunkt nicht blosse Moralität, sondern Religion, sofern der Religiöse seine Handlungsweise als die höchste Lösung des Welträthsels, als die vornehmste und beste Leistung und Frucht des Universums betrachtet

und sich daher in seinen Handlungen als ein heiliges und unendlich werthvolles Wesen verehrt, da er sein Ich nur als vorübergehende Existenz- und Erscheinungsweise der Einen Natur der Welt ansieht.

Empirische Confirmation.

Diese Religionsstufe ist durchaus keine künstlich construirte, die etwa nur im System ihren Platz hätte, ohne in der Wirklichkeit vorzukommen. Wer dies meinen sollte, der kann nur die zufälligen Anhängsel und Vorurtheile nicht absondern, die sich allerdings in jeder historischen Form immer aus dem umgebenden Medium niederschlagen. Wer aber mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet, wird bald erkennen, dass viele Moralische und Fromme ihre theologischen Annahmen in blossen Worten besitzen und dass sie vielmehr ihre eigenen Handlungen für das Heilige und Werthvolle in der Welt ansehen und ganz in die fortwährende Anschauung und Ausübung ihrer Tugend verliebt sind, sich selbst unendlich deswegen verehren und immerfort von sich und ihren Werken sprechen und ihr Leben Anderen als Vorbild aufstellen. Die Götzenbilder gelten ihnen nichts, der unsichtbare und unvorstellbare Gesetzesgott ist ihnen auch verschwunden; dagegen ist nun zum Götterbild ihr eigenes Leben geworden, nicht aus blosser persönlicher Eitelkeit und Unwahrheit, sondern weil sie die Stimme des Gewissens kräftiger hören und ganz in der Conformität der Handlungen mit dem inneren Gesetz ihrer Natur ihren Werth, ihre Vollkommenheit und die göttliche Verklärung der idealen Natur der Welt suchen und finden.

Diese pantheistischen Werkheiligen thun daher dieselben Werke, welche auch sonst von der Rechtsreligion und von der Moralität gefordert werden, sie üben die Nächstenliebe praktisch, sie besuchen und pflegen Kranke, selbst bei gefährlichen und ansteckenden Seuchen mit völliger Verachtung der Gefahr und mit aller Selbstaufopferung, sie gehen in die Gefängnisse und trösten die Unglücklichen, sie geben reichliche Almosen, sie unterstützen die armen Verwandten, sie erziehen fremde Kinder, ernähren und kleiden die Armen, unterrichten ohne Lohn die Vernachlässigten, kurz sie sind immer zu jedem Opfer bereit, und jede Anstrengung dieser Art ist für sie ein Genuss ihrer eigenen Heiligkeit. In der katholischen Kirche hat man diese Naturen nicht übersehen können; man hat für sie eine besondere

Rubrik geschaffen; denn während die gewöhnlichen Gläubigen nur das Vorgeschriebene thun und eine mittelmässige sittliche Anstrengung leisten, so erheben sich die zu unserer Form gehörigen Frommen zu Werken, welche die Forderung überschreiten (opera supererogationis), und erlangen daher einen Schatz überschüssiger Werke, der nach dem Standpunkte der Furchtreligion sogar zu einem Handelsartikel und Tausch- und Stellvertretungs-Object werden kann. Viele Frommen dieser Art stehen allerdings ganz auf dem Standpunkte der unreinen Rechtsreligion; man findet bei wirklicher Menschenkenntniss aber auch nicht wenige, die als pantheistische Heilige zu betrachten wären, da es sich bei ihnen nur um den Genuss ihrer eigenen Heiligkeit dreht, und dies lässt sich um so leichter erklären, da die unaufhörliche Beschäftigung mit Tugendwerken und also die Anschauung der Gegenstände ihrer Handlungen und das Gefühl ihrer eigenen Leistungen in ihrem Bewusstsein allen Platz ausfüllt, weshalb die etwaigen Gedanken an die auswärtige Gottheit mehr und mehr zurücktreten müssen, bis schliesslich nur der Standpunkt des pantheistischen Heiligkeitsgenusses übrigbleibt.

Man darf auch nicht glauben, als wenn all die von der Religionsphilosophie ausgeprägten Begriffe und Ausdrücke, wie z. B. „pantheistischer Heiligkeitsgenuss" u. dergl., den Angehörigen dieses religiösen Standpunktes geläufig sein müssten; daran fehlt viel, denn es ist durchaus nicht nöthig und nicht einmal möglich, dass sie sich selbst begriffen und sich classificiren könnten, weil sie sonst ganz von selbst ihren Standpunkt verlieren würden. Deshalb will ich nur daran erinnern, dass man die hier definirte und charakterisirte Religionsform auch in vielen ganz trivialen Repräsentanten findet, die sich sehr wundern würden, wenn sie erführen, dass sie in der Religionsphilosophie auch eine Rolle spielen. Ich meine nämlich die ziemlich zahlreiche Classe von solchen Leuten, die nichts glauben und nichts hoffen, die auch niemals über die Normen ihres Thuns räsonniren, dennoch aber finden, dass es in der Welt, an der sonst nichts daran sei, am Besten wäre, seine Pflicht zu thun; denn diese Leute legen, obgleich sie von sich selbst auch nichts Grosses halten, dennoch durch ihr rechtes und gesetzliches Leben an den Tag, dass sie von dem Pflichtbewusstsein regiert werden und dass ihre von der nun einmal zu beobachtenden Ordnung geleiteten

täglichen Handlungen ihnen den Werth und Inhalt der Welt ausmachen. Die Freude, die sie an ihrem richtigen Thun haben, ist aber auch so wenig intensiv, dass man erst darauf aufmerksam zu machen hat, dass es sich hier um Formen, also um Qualitäten und nicht um Quantitäten dreht, weshalb solchen Leuten der pantheistische Heiligkeitsgenuss dennoch zuerkannt werden muss.

Der Buddhismus.

Wie es dem Chemiker gleichgültig ist, ob die Elemente, die er in seiner Analyse gefunden hat, in ihrer reinen Form in der Natur vorkommen, so ist es für die Aufgabe unserer Religionsanalyse nicht erforderlich, dass wir für jeden gefundenen, exact bestimmten religiösen Standpunkt auch eine historisch gegebene Religion nachweisen könnten; denn die historischen Religionen sind ja nothwendiger Weise alle nur unreine Formen, in welche verschiedene elementäre Formen aufgenommen sind und zwar gewöhnlich mit dem Uebergewicht Eines Elements. Gerade wegen eines solchen Uebergewichts wird es aber doch möglich, die eine oder die andere historische Religion als ein Beispiel heranzuziehen, um den Charakter des reinen Elementes darin aufzuweisen und gewissermassen spectralanalytisch die charakteristischen Linien des Spectrums darin wiederzuerkennen. So scheint mir der Buddhismus überwiegend unserer Religionsstufe hier zu entsprechen.

Da ich nicht Sanskritgelehrter bin, so muss ich mich auf die Uebersetzungen aus der buddhistischen Literatur und auf die speciellen Fachforscher und zwar besonders auf die Darstellungen von Max Müller und Oldenberg verlassen. In Hinblick auf das hiermit angedeutete gelehrte Material können wir nun das charakteristische Spectrum pantheistischer Werkheiligkeit im Buddhismus wiedererkennen.

So ist erstens das Motiv aller pantheistischen Religion, das Gefühl der Nichtigkeit aller Erscheinungen der Welt, und das Bedürfniss nach einem göttlichen Gehalt im Buddhismus klar zu Tage tretend; denn die beiden ersten Sätze des buddhistischen Credo enthalten den Ausdruck dafür, dass alle Erscheinungen der Welt vergänglich sind und nur Leiden im Schoosse bergen, da bei dem allgemeinen Werden kein Bestand und Sicherheit des Begehrten und Gehofften möglich sei. „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter

ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz das fünffache Haften am Irdischen ist Leiden.“ Und der zweite Satz (Oldenberg, Buddha S. 215) lautet: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (d. h. das Begehren nach den Erscheinungen dieser immer fliessenden Welt), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und da seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht.“ — Ich habe mir erlaubt, die Uebersetzung Oldenberg's hier ungekürzt zu wiederholen, damit das Motiv der Religion in seiner ganzen drückenden Schwere hervortrete.

Die zweite charakteristische Linie des Pantheismus überhaupt ist der Atheismus; denn der auswärtige Gott, d. h. sowohl der Macht- und Furchtgott als der Rechtsgott, muss vollständig aus dem Bewusstsein verschwunden sein, ehe die pantheistische Wendung eintreten kann. So verwirft Buddha die ganze theologische Gelehrsamkeit der Brahmanen und den ganzen Opferdienst und sagt nach Oldenberg's Uebersetzung (S. 175): „Wie eine Kette von Blinden, also ist die Rede der Brahmanen; wer vorne ist, sieht nichts, wer in der Mitte ist, sieht nichts, wer hinten ist, sieht nichts. Wie denn nun? Ist nicht, wenn es also steht, der Glaube der Brahmanen eitel?“ So war ihm also die ganze Theologie und das dazu gehörige Opferwesen ausgelöscht und die rechte atheistische Grundlage der Religion geschaffen.

Nun kommen die beiden specifischen Linien des Buddhismus, die unserer pantheistischen Werkheiligkeit entsprechen, nämlich erstens negativ die Abwesenheit aller übrigen Formen des Pantheismus; denn nirgends eine Spur von Fortschrittsenthusiasmus, nirgends politischer oder kirchlicher oder Kunstenthusiasmus, nirgends Quietismus oder speculativer Idealismus.

Endlich zweitens wird positiv in den beiden letzten Wahrheiten des buddhistischen Credo die alleinige Erlösung (d. h. Erfüllung mit göttlichem Gehalte und Werth) an die Ausübung sittlicher Handlungen geknüpft, also Genuss der Werkheiligkeit als das Wesen der Erlösung aufgefasst. Ich lasse auch hier die Uebersetzung vollständig abdrucken: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung

dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.“ Das Begehren (d. h. die Bewegungen und Strebungen, welche durch die sinnliche Lust und Unlust ausgelöst werden) führt ja in die Welt der Erscheinungen, die als nichtig und leer und leidvoll erkannt war. Das vierte Dogma lautet: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“ Das immer wiederkehrende identische Wort ist das Rechte. Wir haben damit die pantheistische Form der Rechtsreligion, welche auf dem Gewissen ruht und das Rechte sucht, ohne Rücksicht auf einen auswärtigen Gott zu nehmen, und welche in dem Genuss der eigenen Heiligkeit die Erlösung findet.

Apologie des Buddhismus gegen Oldenberg.

Ich kann mit Oldenberg nicht übereinstimmen, wenn er (S. 295) meint, dass das Sittliche im Buddhismus nur Mittel zum Zwecke sei, weil es sich nur theils „um die geringen Ziele glücklichen Lebens“, theils „um das höchste und absolute Ziel der seligen Erlösung“ drehe. Oldenberg wird, wie die Texte zeigen, dem philosophischen und religiösen Geiste Buddhas nicht gerecht, wenn er ihn in die Fesseln der Zeitvorstellung legt und die Erlösung nur als etwas Zukünftiges betrachtet; wir sehen vielmehr überall, sowohl aus der Consequenz des ganzen Standpunkts, als auch aus den einzelnen Lehrsätzen und Beispielen mit genügender Deutlichkeit, dass Buddha in der Heiligkeit selbst die Erlösung geniessen will, dass der Standpunkt wirklich ein pantheistischer ist und dass der Weg zur Aufhebung des Leidens unmittelbar zugleich das Ziel, die Erlösung und Freude mit sich führen soll. Alle die Forderungen des vierten Dogma, z. B. kein lebendes Wesen zu tödten, sich nicht an fremdem Eigenthum zu vergreifen, nicht die Gattin eines Andern zu berühren, nicht die Unwahrheit zu reden, nicht berauschende Getränke zu trinken u. s. w. enthalten lauter Maximen der Sitten- und Rechtslehre; wer diese Forderungen aber erfüllt, der soll den Lohn dafür nicht erst später einmal erhalten, sondern dieser Lohn soll als Freude unmittelbar wie der Schatten damit verknüpft, also der Genuss der Heiligkeit selbst, sein. Glänzend sind die

Gleichnisse, wodurch Buddha dies lehrt: „Wer mit unreinen Gedanken redet und handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fusse des Zugthiers folgt. — Wer mit reinen Gedanken redet und handelt, dem folgt Freude nach, wie der Schatten, der nicht von ihm weicht.“ Die unreinen Gedanken sind aber offenbar das verpönte Begehren, welches ja auf die nichtigen Erscheinungen der Welt geht und also Leiden bringt; die reinen Gedanken aber sind das rechte Streben, rechtes Gedenken u. s. w., welches nach der gänzlichen Vernichtung des Begehrens bloss auf Ausübung des Rechtes gerichtet ist, und diesem folgt also niemals von ihm weichend die Freude, wie der Schatten.

Man sieht hieraus, dass das überwiegende Element des Buddhismus sich sehr gut zur historischen Exemplification der pantheistischen Werkheiligkeitsreligion eignet. Dass der Buddhismus gleich Anfangs auch andere Elemente aus seiner Atmosphäre aufnahm und später vielfach ausartete, weiss Jedermann. Uns interessirt hier aber nicht die Chronologie der zugehörigen Literatur, durch welche die Inconsequenzen in manchen buddhistischen Aeusserungen sich wohl erklären liessen, sondern es muss uns hier sogar gleichgültig sein, ob der Buddhismus von Anfang an inconsequent war*); wichtig ist uns hier nur, dass diejenige Gesinnung entschieden überwiegt, welche diese Religion, wie gesagt, zur Exemplification der Werkheiligkeit brauchbar macht.

Zur Kritik.

Da dieser ganze Standpunkt auf einem Uebergewicht des handelnden Vermögens der Seele über die beiden übrigen Vermögen beruht, so liegt darin sofort auch schon der Grund zu seiner Verurtheilung; denn es fehlt dabei gänzlich ein Princip, um die Pflichten, die wir durch unsere Handlungen erfüllen sollen, zu bestimmen. Darum muss diese Werkheiligkeit wesentlich bloss in der Mühe und Selbstüberwindung liegen und sich also zum wirklichen Leben und zu den natürlichen Trieben negativ verhalten. Da nämlich das Ich sich auf diesem Standpunkt in den Geist setzt, der Geist aber

*) Die Frage, ob die Erlösung in der Zukunft liegen oder wirklich sein soll, begegnet uns später auch im Christenthum, wo ebenfalls sich widersprechende Stellen citirt werden können. Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches ist nicht schwer, und wir müssen bei der ζωὴ αἰώνιος davon handeln.

noch keinen Inhalt hat, sondern nur als handelndes Vermögen auftritt, so bleibt gar nichts anderes zu thun übrig, als die Begehrungen der sinnlichen Seite des Menschen zu bekämpfen; denn gerade über die Sinnlichkeit hinaus war ja jetzt der Schwerpunkt der Seele gewendet, und es kommt nun also darauf an zu zeigen, dass man kein Knecht der Trägheit, der Völlerei, der Wollust u. s. w. mehr ist. Darum ist das einzige Princip dieser Werkheiligkeit, solche Handlungen beständig auszuüben, bei welchen man Mühe hat, sich selbst überwinden muss, wobei kein sinnliches Vergnügen stattfindet, ja womöglich wobei Schmerz und allerlei Leiden ertragen werden müssen. Also gehört dahin auch Kasteiung, Fasten, Keuschheit, jede Askese, Opfertod u. dergl., und der Genuss der Werkheiligen besteht gerade in dem Bewusstsein, wie schwer eigentlich solche Handlungen für einen natürlichen Menschen sind.

Mithin ist diese ganze pantheistische Frömmigkeit inhaltslos; denn es lässt sich gar kein vernünftiger Grund dafür angeben, weshalb man all dies thun und lassen soll. Es fehlt ja jedes System einer Ethik, jede Ableitung und Definition der Pflichten, da nur, wenn die übrigen Seiten des Menschen hinzugenommen würden, eine auf den idealen Zweck des Menschen aufgebaute positive Sittlichkeit denkbar wäre. Also ist der ganze Werth dieses Werkheiligkeitsstandpunktes nur der Gehorsam, der aus dem Geiste stammt und über die Sinnlichkeit triumphirt; aber es müssen erst noch höhere Auffassungen kommen, welche für den Gehorsam einen passenden Inhalt, ein System von Gütern und Pflichten ausfindig machen. Bei den buddhistischen Heiligen kann man es vorzüglich sehen, dass sie die vermeintlichen, oft ganz albernen Pflichten, z. B. kein Thier zu tödten, irgendwoher aus dem Bewusstsein der Umgebung aufnehmen, oder weil es Mühe kostet, sich diesen oder jenen Genuss zu versagen. Es ist daher gar nicht zum Verwundern, dass Buddha wegen der Beschränktheit seines Standpunkts nicht einmal zum Bewusstsein über denselben kommen konnte und einen bloss scheinbaren und zufälligen Beweggrund unterlegte, nämlich dem Leiden der Welt zu entfliehen und eine beständige Freude zu finden, also die hedonistische Motivirung. Allein Hedonismus ist seine Lehre dennoch nicht, und wir verstehen Buddha viel besser, als er sich selbst verstand; denn er suchte das Uebergewicht

des Geistes durch den Gehorsam und fand zwar die zugehörige sittliche Freude, aber noch nicht den Inhalt des geistigen Lebens und noch nicht die Erkenntniss Gottes und der Welt.

Ebensowenig wie Buddha verstehen sich die vielen modernen pantheistischen Werkheiligen, welche wir überall verbreitet finden, und die immer bereit sind, mit Freude irgend eine mühevolle Arbeit für Andere zu leisten und sich aufzuopfern, obgleich sie selber und die für solche Opfer verwendete Zeit oft viel werthvoller sind, als die elenden Dinge, für welche sie mit Selbstbefriedigung und oft ohne allen Dank und ohne bewundert zu werden, sich und ihr Leben darbringen. Die Aehnlichkeit solcher Menschen mit den Frommen der reinen Rechtsreligion ist deshalb in die Augen fallend, und es kann nicht fehlen, dass sie in Wirklichkeit auch in einander übergehen, jenachdem bei jenen Gläubigen der Glaube an den auswärtigen Rechtsgott mehr und mehr schwindet, oder bei diesen Pantheisten der Grund der Verbindlichkeit der Handlungen leiser oder deutlicher an die Vorstellung eines gebietenden Gottes angeknüpft wird, was ja, wenn der Pantheismus sich ausbreitet, fast mit Nothwendigkeit geschehen muss, da theils die Vernunft von selbst eine Theologie erzeugt, theils die mehr in Vorstellungen als in Begriffen denkenden vulgäreren Menschen immer wieder zu dem Rechtsgott und gewöhnlich auch zu dem Furchtgott übergehen werden.

Drittes Capitel.
Pantheistischer Staats-Enthusiasmus.

Der Standpunkt, den wir eben wegen seiner Inhaltslosigkeit verurtheilten, kann nun durch Aufnahme eines bedeutenden Inhalts zu einer grösseren Energie gehoben werden. Den unteren Stufen gehört immer die Farbe der perspectivischen Betrachtungsweise an, und so fasste der Werkheiligkeitsenthusiast zwar das Ich als Geist, aber er betrachtete es noch als einzelnen Geist. Wenn die Auffassung freier von der Einzelpersönlichkeit wird, so kann man alle Menschen unter denselben Gesichtspunkt bringen und auf diese Weise der geistigen Thätigkeit nicht bloss einen grösseren Umfang, sondern zugleich auch einen neuen geistigen Inhalt geben. Denn was für mich Gesetz ist, das soll auch Gesetz für die Andern sein. Indem ich nun die Vielen unter einem Gesetz zusammenfasse, bildet sich mir die Idee einer Ordnung aus, nach welcher alle Gleichen und Ungleichen zusammen leben sollten. Eine solche Gesellschaftsordnung, die sich nicht natürlich durch die Bedürfnisse und die angeborenen Triebe und Anlagen der Menschen von selbst bildet, sondern erst aus der höheren Erkenntniss von dem, was sein sollte, auch wenn es nicht ist, hervorgeht, können wir nun die Staatsidee nennen und werden demgemäss begreifen, wie die höheren sittlichen Naturen sich mit einem mächtigen und specifisch neuen Motiv auf die energische Durchführung dieser göttlichen Ordnung des Gesellschaftslebens geworfen haben. Ist es doch generell genommen dasselbe Motiv, welches hier wie bei dem vorigen Standpunkt wirkt, nämlich einerseits das Gefühl der Nichtigkeit des Lebens, der Gottesverlassenheit der Welt, der Trostlosigkeit des Daseins, wie andererseits das Bedürfniss nach Erlösung, d. h. nach Gotterfüllung, nach Anwesenheit und Herrschaft eines

Gottes! Und dieses Bedürfniss findet nun in der über die sinnlich-leidenschaftliche Natur triumphirenden Macht des unsichtbaren geistigen Elementes, welches in die ganze Gesellschaft Ordnung und Gesetz bringt, eine hohe Befriedigung.

Ich meine aber mit dem Staatsenthusiasmus nicht etwa den Ehrgeiz und die Herrschsucht; denn diese beiden Leidenschaften ruhen auf perspectivischem Standpunkt und betrachten alle Menschen und Ereignisse nur nach der Beziehung zu einer Einzelpersönlichkeit, was selbst, wenn es in dem grossartigsten Umfange und Massstabe, wie etwa bei einem Napoleon, durchgeführt wird, zwar wohl wegen der Grösse der mitspielenden Kräfte Erstaunen und auch Bewunderung hervorrufen kann, aber nicht zu dem Bereich des viel höheren Enthusiasmus gehört. Während uns diese Leidenschaften die unreine Form der gesuchten Religion bilden, so soll der Enthusiasmus eine göttliche oder religiöse Macht und ein aus objectiver Betrachtung hervorquellendes Gefühl sein.

Den politischen Enthusiasmus können wir schon an den alten und sagenhaften Erzählungen von Lykurg und durch die historisch ächten Schriften Platon's, die von einem verwandten Geiste herrühren, genügend illustriren, ohne modernere Beispiele heranzuziehen. Solche Naturen, wie Lykurg und Platon, waren bereit, sich selbst ohne Ehrgeiz und Herrschsucht von der Bühne des Staatslebens zurückzuhalten, damit das heilige Götterbild des von ihnen entworfenen Staates frei für sich lebe. Wenn ich Platon hier anführe, so weiss ich wohl, dass er zugleich einem anderen religiösen Standpunkte angehört, und wir werden diesen theoretischen Idealismus noch zu studiren haben, aber Platon hatte doch auch den hier gemeinten Staatsenthusiasmus in sich, und von seinen frühesten bis zu seinen letzten Schriften empfinden wir bei ihm immer den Hauch göttlicher Begeisterung für die politische Idee, für die Ordnung des Lebens einer Gesellschaft nach der Norm des Geistes, der die natürlichen Leidenschaften zum Gehorsam zwingt.

Dogmatik.

Die Dogmatik dieses religiösen Standpunktes besteht in der Ausbildung eines Staatsideals, wodurch der Geist Inhalt gewinnt und sich über den zunächst vorhergehenden Standpunkt erhebt; denn die Form des Staatslebens, die Verfassung, die Rechtsordnungen und Verwaltungsnormen

sind nun der in der Gesellschaft gegenwärtige göttliche Geist, nicht ein auswärtiger phantastischer Gott, der bloss Opfer empfinge und Wohlthaten spendete oder vom Himmel her Gesetze gäbe, sondern pantheistisch gedacht ein über die natürlichen Triebe mächtiger Geist, in welchem das Ich verschwindet, eine im Menschen offenbar gewordene höhere und heilige Macht, welche das leidenschaftliche Begehren ordnet und als etwas Uebernatürliches in den Menschen regiert. Da das einzelne Ich bei dem Pantheismus überhaupt in die geistige Function verschwindet, so ist dies hier besonders leicht verständlich, weil durch die Staatsidee der Geist ja eine gegenständliche Form erhält und das Rechtsleben als der objective Geist der Gesellschaft in bestimmten Begriffen gefasst werden kann.

Um an moderne Beispiele zu erinnern, erwähne ich den aus den Reden an die deutsche Nation bekannten Staatsenthusiasmus von Fichte, der nicht atheistisch, aber wohl pantheistisch die Weltordnung, als das lebendig wirkende Sittengesetz, in die Verfassung der deutschen Nation metamorphosirte. Aehnlich ist auch Hegel's Apotheose des Staates aufzufassen, sofern der Staat bei ihm als Gott, d. h. als objectiver Geist, die Gesellschaft durchdringt. Damit werden uns nun nicht etwa leere Phrasen, oder bloss philosophische Lehrsätze aufgetischt, sondern es liegt darin die wirkliche Ueberzeugung oder die Dogmatik von sehr vielen Menschen aus allen Zeiten und besonders aus unserer Zeit; denn wer kennt sie nicht, die den Glauben an den christlichen Gott verloren haben und nur die Idee der Menschheit in dem Rechtsleben der Gesellschaft glorificiren und anbeten.

Ethik.

Doch kommt es bei dem Staatsenthusiasmus nicht so sehr auf die Dogmatik an, als auf den Cultus; darum will ich auch die zugehörige Ethik nur kurz berühren. Das ethische Motiv liegt, wie schon oben dargelegt, in der Beziehung des Gefühls auf die sociale Welt und ist also nur generisch, aber nicht specifisch dasselbe, wie bei dem vorhergehenden Standpunkt; denn es dreht sich hier nicht um die Obherrschaft des Geistes über die eigene Trägheit und Leidenschaft, sondern um das Verhalten der ganzen Gesellschaft, welches hier den Inhalt unseres Gefühlslebens, unseres Missfallens, wie unserer Freude und Begeisterung bildet. Möge man dabei an das grosse Herz des activen Staatsmannes denken, oder an den

Patriotismus und die nationale Gesinnung des einfachen Bürgers: immer ist das Gemüth des Staatsenthusiasten von dem Leben der Gemeinschaft erfüllt, so dass er alle individuelle Interessen bereitwilligst auf den Altar des Vaterlandes legt. Eine solche Gesinnung erhebt sich hoch über die z. B. von Spencer vertretene weichliche und auf sinnliche Glückseligkeit aller Einzelnen gerichtete Stimmung des Fortschrittsenthusiasmus, da sie vielmehr die Herbigkeit des objectiven Rechts in sich aufnimmt, so dass ein Staatsenthusiast, wie Platon, dem hierin auch Graf Moltke beipflichtet, von Zeit zu Zeit Krieg wünschen oder herbeiführen muss, damit die Mannhaftigkeit und geistige Zucht der Bürger nicht herabsinke. Deshalb wird auch in der lakonischen Verfassung und ebenso bei Platon das Einzelleben überhaupt gar nicht geschont, sondern vielmehr eine Grausamkeit Kranken, Schwachen und Fehlenden gegenüber an den Tag gelegt. Der Staat verlangt eben das Opfer der Einzelpersönlichkeit, die nur Werth für das Ganze hat und selbst nur im Gefühl des Ganzen lebt. Tu regere imperio populos, Romane, memento. Hae tibi erunt artes, parcere subjectis et debellare superbos. Dieses von Vergilius mit Aplomb ausgesprochene politische Bewusstsein und Gefühl ist das ethische Princip unserer Religion hier, und dieses lässt den Egoismus ganz verschwinden, weshalb der moderne Socialismus und die Bestrebungen der sogenannten Internationale nichts damit zu thun haben, welche vielmehr auf dem Standpunkt des pantheistischen Fortschrittsenthusiasmus stehen.

Cultus.

Da wir hier aber die Religionsformen betrachten, bei denen das Uebergewicht dem handelnden Vermögen des Geistes zufällt, so muss uns auch der Cultus die Hauptsache sein. Ich meine nicht einen solchen spielerischen, allegorischen Cultus, wie ihn die französische Revolution mit der Göttin der menschlichen Vernunft zum Besten gab, sondern ich meine die ernste That; denn in Wahrheit dreht es sich auch bei den Staatsenthusiasten nicht so sehr um die zugehörigen Staatstheorien und Gesinnungen, als vielmehr um ein in den Staat aufgehendes Leben. Der wirklich Fromme dieses Standpunktes ist durch die immer neu auftauchenden praktischen Fragen und Geschäfte des politischen Volkslebens dermassen angefüllt, dass er in rastloser Arbeit wenig Musse kennt und vielmehr seinen nicht sinnlichen, sondern geistig-religiösen Genuss

gerade in dem Bewusstsein der Schwierigkeit und des Ernstes der Geschäfte hat. Er treibt die Verwaltungs-, Justiz- und Gesetzgebungs-Angelegenheiten nicht um des Lohnes willen, nicht aus Ehrgeiz oder Herrschsucht, sondern mit einer religiösen Gewissenhaftigkeit, indem zugleich seinem Ich, welches in den Gegenstand der Geschäfte verschwindet, eine absolute Wichtigkeit und ein gewissermasser sacramentaler Charakter zu Theil wird, so dass selbst die Last und Bürde der Staatsgeschäfte, ähnlich wie bei der Askese des vorigen Standpunktes, ihn mit einer göttlichen Würde erfüllt und ihm das feierlich herbe Lustgefühl der zugehörigen religiösen Begeisterung verleiht. Wer auch aus eigener Erfahrung diese Stimmung nicht kennen sollte, wird gewiss doch Gelegenheit gefunden haben, wenigstens unter den Eindruck dieser eigenthümlichen Frömmigkeit zu kommen, die bei ihrem pantheistischen Charakter gerade den persönlichen Träger der amtlichen Function religiös verklärt und ihm nicht etwa den Vorwurf des Beamtenstolzes oder das hier viel zu geringe Lob der amtlichen Pflichttreue zuzieht, sondern ihn mit einem heiligen Nimbus umkleidet, so dass man gleichsam das in dieser Religionsform erfasste Göttliche in der sterblichen Persönlichkeit wie in Erscheinung und Wirksamkeit tretend verehren kann,

Die unreine Form.

Die ungemessene Ruhmsucht, die besonders im Alterthum so hervorstechend ist, kann als die unreine Form dieser Religion betrachtet werden; denn wenn z. B. Epaminondas sterbend gesagt haben soll: „ich hinterlasse euch zwei unsterbliche Töchter, die Schlachten von Leuctra und Mantinea“: so liegt darin nicht bloss die Hochempfindung seines individuellen Ruhmes, sondern es ist aus seinem Leben offenbar, dass er sein Ich in die Interessen seines Thebanischen Staatslebens verschwinden liess und also in dem Ruhme seines Vaterlandes sich nur als Träger der Handlung in religiöser Weise mitgenoss. In ähnlicher Weise fühlen die Franzosen auch in Victor Hugo's Prahlereien von Paris als der Sonne der Welt den glühenden Odem religiöser Hingebung an die Nation. Und es kommt bei dieser Religionsfrage häufig nur auf eine geringe und nicht immer nachweisbare Verschiebung des Schwerpunktes der Gefühle an, um solche Gesinnung als Ruhmsucht oder als Staatsenthusiasmus zu bezeichnen. Der Ruhm selbst

ist ja auch nichts anderes als die Vorstellung und das begleitende Gefühl, wovon die Mitbürger, die Mitwelt oder die Nachlebenden in Bezug auf den Berühmten erfüllt sind, also ein sociales Gut, ein objectiver Geist, mit welchem der Berühmte als erste Ursache inniger verknüpft ist, als die Andern, während doch Alle in diesem Ruhm einen werthvollen Lebensinhalt besitzen, weil er dem Ganzen gehört, d. h. für das Ganze erworben und von dem Ganzen getragen wird.

Darum vernichtet der Verlust des Ruhms auch die moralische Existenz des Menschen in seinem eigenen Gefühle, wie dasselbe in geringerem Grade auch von der Ehre gilt, die auch als sociales Gut, in welches das Ich verschwindet, um sich darin zu erhalten und zu geniessen, über die Gränzen der Persönlichkeit hinausreicht und ein geistiges Dasein in Vielen hat. Aber gerade dieses von mancherlei Zufälligkeiten und Irrthümern abhängige Entstehen und Vergehen von Ehre und Unehre, Ruhm und Schande, zeigt auch den Unterschied der religiösen von dieser leidenschaftlichen socialen Gesinnung; denn der wahrhaft Religiöse wird selbst von der Unehre nicht erdrückt, sondern arbeitet im Dienste des Staates weiter und unterzieht sich, wie der Platonische Sokrates dies dem Kriton auseinandersetzt, im Gehorsam gegen die Gesetze auch dem Tode, um durch sein Opfer wieder fromm dem Ganzen sich zu weihen.

Viertes Capitel.

Der pantheistische Kirchenenthusiasmus.

Zur Topik. Vom Christenthum als der wahren Religion darf unserer Eintheilung gemäss keine Rede sein, wenn wir die untergeordneten, falschen und einseitigen Religionsformen betrachten. Gleichwohl konnten wir bisher nicht umhin, bei der Erörterung aller früheren Religionsformen immer zugleich irgend welcher Abkömmlinge aus dem sogenannten christlichen Religionskreise zu gedenken, die wunderlicher Weise, wie fürstliche Gäste in ein Bauernhaus, in niedrigere Sphären versprengt zu sein schienen. Wie aber, wenn die normalen Lebensfunctionen gestört sind, die Gesetze der niedrigeren Naturstufen in ihr Recht eintreten, so dass im Gebiete des Organismus eine Menge von pathologischen Erscheinungen vorkommen, die bloss nach der anorganischen Chemie und nach der Physik zu erklären sind: so ist es in derselben Weise möglich, pathologische Formen des religiösen Lebens im Christenthum anzuzeigen, welche nicht specifisch christlich, sondern den Gesetzen der zugehörigen untergeordneten, falschen und einseitigen Religionstypen unterworfen sind.

Nachdem wir dergleichen pathologische Formen im Christenthum schon bei den projectivischen Religionen erörtert haben, können wir hier bei den drei Formen des Pantheismus auch eine dreifache Verirrung des religiösen Lebens im Bereiche der geschichtlichen christlichen Kirche gewissermassen von der Quelle ableiten. Da Religion nämlich die Gesinnung ist, die wir gegen Gott haben und in unseren drei Lebensfunctionen ausdrücken, so können diese Functionen, statt sich in ihren ursprünglichen Grenzen zu halten, zur Hauptsache werden, so dass der Mensch ihren Zweck vergisst und nicht mehr seine Gesinnung darin

symbolisiren will, sondern die Functionen selbst zum Zweck macht, oder, wie man das Verhältniss wohl noch besser bezeichnen könnte, ganz in der Function aufgeht. Deshalb giebt es drei pantheistische Verirrungen des Christenthums, nicht mehr und nicht weniger, die man als Kirchenenthusiasmus, Mysticismus und Gnosis bezeichnen kann und die jedesmal durch ein pathologisches Uebergewicht entweder der handelnden Function, oder des Gefühls, oder der Erkenntniss entspringen. Für den Mysticismus giebt es viele Vertreter schon im christlichen Alterthum und im Mittelalter, in unserem Jahrhundert ist aber Schleiermacher der systematische Repräsentant; ebenso bekannt ist die christliche Gnosis, die vom ersten Jahrhundert an als pathologische Erscheinung das christliche Leben begleitet und in unserem Jahrhundert besonders durch Fichte und Hegel Schule gemacht hat. Obwohl man die systematische Topik dieser pantheistischen Verirrungen bisher sehr ungenügend verstanden, so war doch die Aufmerksamkeit auf beide pathologische Formen gerichtet; nicht das Gleiche aber lässt sich vom Kirchenenthusiasmus sagen, der zwar von dem gesunden christlichen Leben immer als unächt empfunden, aber von Seiten der theologischen Wissenschaft noch nicht als pantheistisch und als den vorigen beiden Formen systematisch coordinirt erkannt worden ist. Wir dürfen ihm deshalb eine besondere Betrachtung widmen, vorzüglich da wir die entsprechenden christlichen Krankheitsbilder für die übrigen Formen des Pantheismus der That nicht weiter berücksichtigen wollen.

Aetiologie und Semiotik.

Der pantheistische Staatsenthusiast betrachtet die ganze Welt nur als Basis des menschlichen Lebens und lässt den Staat alle Interessen der Gesellschaft umfassen, so dass die Politik selbst die einzige Religion ist. Trotzdem kann von diesem Standpunkte aus ein Cultus von projectivisch gedachten nationalen Furcht- oder Rechts-Göttern geduldet, oder sogar, wie z. B. von Platon, befürwortet werden, sofern eine solche scheinbar vom Staatsleben verschiedene Religion als ein pädagogisches Mittel der Politik untergeordnet wird und den Staatsmännern zur Erziehung und Lenkung des Volkes brauchbar erscheint.

Das Christenthum als wahre Religion kann aber umgekehrt dem Staate und der Politik nur eine untergeordnete Bedeutung

zuerkennen, weil der Staatsmann in den zufällig gegebenen Verhältnissen der Gesellschaft und ihren zufälligen Wünschen und Leidenschaften keine autoritativen Normen findet, sondern den Zweck seiner Kunst erst als Aufgabe von einer höheren Stelle empfangen muss. Mithin schreibt sich der Christ, sofern er das ganze Leben des Menschen, das zeitliche wie das zukünftige als durch eine göttliche Ordnung bestimmt erkennt, auch die Befugniss zu, die Leistungen des Staatsmanns zu beurtheilen, was immer die Sache der höheren Stelle in Beziehung auf die untergeordnete ist.

Da nun das Christenthum zwar ein verborgenes Leben in dem Christen bildet, aber durch die ihm zugehörigen Handlungen in die Sinnenwelt tritt und durch die Gemeinschaft der Christen untereinander auch eine gesellschaftliche Ordnung begründet: so kann es leicht kommen, dass wegen der Theilung aller Functionen die eine oder die andere vorherrschend geübt und demgemäss unter gewissen Umständen und bei bestimmter Begabung diese handelnde Function, auf welcher die sogenannte Kirche oder das sichtbare Reich Gottes ruht, zu dem hauptsächlichsten Inhalte des geistigen Lebens erhoben wird. Dadurch wird dann nothwendig die Ordnung des religiösen Lebens in der Seele verkehrt, indem die blosse Aeusserung und Symbolisirung der Gesinnung sich zum Selbstzweck aufbläht und in einen Entzündungsprocess übergeht, so dass die Gesinnung von ihrem zugeordneten Beziehungspunkte, von Gott, abgelenkt wird und in das blosse politische Leben der Kirche verschwindet, wie dementsprechend der göttliche oder heilige Geist pantheistisch in den Gemeingeist der Kirchenglieder übergeht. Offenbar ist also die Hypertrophie der handelnden Function die Ursache der ganzen pathologischen Erscheinung und mithin der Kirchenenthusiasmus nur eine Spielart des Staatsenthusiasmus, von dessen übrigen Arten er sich nur durch die historisch christliche Färbung, welche dem Inhalte des Gemeinschaftslebens anhaftet, unterscheidet.

Dogmatik.

Wir müssen nun die Form eines solchen pantheistischen Kirchenenthusiasmus hypothetisch construiren und nach den drei constitutiven Functionen im Besondern bestimmen, wobei sich der dem Christenthum nicht mehr angemessene Charakter desselben breiter und kenntlicher auslegen kann. Was zunächst die Dogmatik betrifft, so wird man

zwar wegen des positiv historischen Ursprungs noch die christlichen kanonischen Schriften als Erkenntnissquellen benutzen, um überhaupt einen Meinungs- oder Glaubens-Inhalt zu haben; da aber die Quellen verschieden interpretirt und die Dogmen verschieden formulirt werden können, so wird der Kirchenenthusiast die Norm der Dogmatik in socialen Gesichtspunkten suchen und unter den verschiedenen Modificationen und Gegensätzen darnach die Wahl treffen, ob es für das Zusammenleben der Christen nützlich sei, dies oder das zu glauben, dass z. B. einen persönlichen Teufel zu glauben nützlich und nothwendig sei, um die Autorität der heiligen Schrift in dem Gemeindebewusstsein nicht zu vermindern, oder um die Furcht vor dem ganzen Reich des Bösen in der Phantasie des Volkes lebendig zu erhalten und die Energie des Kampfes gegen solche persönliche Macht zu steigern. Wenn auf ähnliche Art und Weise z. B. die lutherische Abendmahlslehre empfohlen würde, damit nicht, wie in der katholischen, die Selbstthätigkeit des Gläubigen bei dem Empfange der Gnadengabe gemindert werde, und andererseits damit nicht, wie in der reformirten, das von dem kirchlichen Amte dargebotene Sakrament im Bewusstsein des Gläubigen an Werth verliere, so wird offenbar die Dogmatik ihrer Selbständigkeit beraubt und zu einem blossen Mittel für das kirchliche Leben herabgesetzt.

Ethik.

Ebenso ist die Ethik dieses Standpunkts beschaffen; denn die ethischen Motive müssen darnach beurtheilt und regulirt werden, ob sie auch die ganze Gemeinde beseelen könnten und nicht etwa Absonderungen oder Unordnungen stifteten. Wenn man z. B. fragt, ob die Ehelosigkeit oder das Keuschheitsmotiv als höchstes Lebensideal gelten dürfe, so wird man betonen, dass man bei solchen Idealen ja die Existenz der Gemeinde aufheben würde, oder dass gerade durch die Ehe eine schöne Ordnung des christlichen Lebens vermittelt würde zur Erziehung der Kinder, zur Selbstzucht gegen übermässige Begierde, zur ökonomischen Verwaltung des Besitzes u. s. w. Wenn auf ähnliche Art und Weise die Feindesliebe eingeschränkt wird, damit keine Verweigerung des Kriegsdienstes eintrete; oder wenn der Eid zugelassen wird, damit die bürgerliche Wahrheitsbekräftigung im Gewissen einen stärkeren Antrieb fände u. s. w., so wird offenbar durch alle solche bloss

socialen Gesichtspunkte auch die Ethik ihrer Selbständigkeit beraubt und nur zum Dienst des praktischen Lebens benutzt.

Cultus.

Drittens aber muss der Cultus nun in das ganze Leben der Kirche in der Art aufgehen, dass das Reich Gottes mit der sichtbaren Kirche identificirt wird. Der Schwerpunkt des religiösen Lebens wird offenbar ganz in die politische oder handelnde Function verschoben, wenn der Glaube selbst seinem ideellen Inhalte nach nicht mehr die Hauptsache ist, sondern der Gläubige sich auch mit dem Worte und dem blossen Willen zu glauben begnügt, sobald eine bestimmte Formulirung des Dogma im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft als heilsam erkannt ist. Dagegen wird der Kirchenenthusiast sich ganz der Arbeit an dem kirchlichen Leben zuwenden; die Fragen des Kirchenregiments und des sogenannten Culturkampfes, die Fragen der Kirchenverfassung, die Ordnung des Cultus, die Kirchenzucht, die Sonntagsheiligung, die Massen-Betheiligung an dem Gottesdienste und den Sakramenten, die verschiedenen kirchlichen Aemter in der Armenpflege, den Sonntagsschulen, den Gesellenherbergen u. dergl. werden der eigentliche Inhalt seiner Thätigkeit, und möge er ein kleineres oder ein grösseres Gebiet seiner Thätigkeit umspannen, bloss Bibeln und Traktätchen austheilen, oder auch die wissenschaftliche Vertheidigung der Kirche gegen das Heidenthum des Staates und der Gelehrten durchführen, oder wie ein Windthorst die politische Führung einer grossen Partei der Gläubigen übernehmen, immer sind die Gedanken und Gefühle eines solchen Mannes principiell auf das Gebiet der sichtbaren Kirche gerichtet. Mithin muss es schon für gefährlich gelten, wenn ein Theologe etwa das Dogma ohne Rücksicht auf die socialen Bedürfnisse untersuchen und bloss nach den biblischen Erkenntnissquellen constituiren wollte, da das letzthin Werthvolle und der eigentliche Herzschlag der Religion in der Politik, d. h. in der Fürsorge für die Kirche liegt. Um das Gesagte in Eins zusammenzufassen, so besteht das specifische Kennzeichen des pantheistischen Kirchenenthusiasmus in der Identificirung von Kirche und Reich Gottes.

A. v. Oettingen.

Für unsere speculative Aufgabe ist es gewissermassen gleichgültig, ob sich irgend ein Autor findet, der den von uns soeben charakterisirten Standpunkt mit einer gewissen Consequenz vertritt; denn dass sich mit jeder Ver-

schiebung des Schwerpunktes im religiösen Leben nothwendig die zugehörigen Coordinaten entsprechend verändern und dass daher bei einem Uebergewicht der handelnden Function die Denkweise und Willensrichtung des Menschen in die oben vorgezeichnete Bahn einlenken muss, das ist so einleuchtend und bestätigt sich in allen unseren eigenen und in den geschichtlichen Erfahrungen so sehr von allen Seiten, dass man für die Topik der Religion diesen Ort „Kirchenenthusiasmus“ fest bestimmen müsste, auch wenn niemals ein angesehener Theologe als Vertreter dafür wissenschaftlich eingestanden wäre. Gleichwohl ist es immer wünschenswerth, einen unverkappten Ritter für diese Fahne in die Arena treten zu sehen.

Man könnte nun geneigt sein, etwa die katholische Kirche in Bausch und Bogen als Vertreterin dieses Standpunktes anzunehmen. Es liesse sich diese Diagnose stellen erstens im Hinblick darauf, dass die Kirchen-Verfassung, z. B. das unfehlbare Papstthum, selbst Glaubensartikel für den Katholiken ist, zweitens im Hinblick darauf, dass bei scheinbarem Widerstreit der drei geistigen Functionen die Macht des Willens und des Verstandes sich dem handelnden Vermögen zu Füssen legt, was man das sacrificio dell' intelletto nennt und wobei Gewissen und Vernunft in eine sclavische Stellung zu gerathen scheinen, drittens weil überhaupt die katholische Kirche gar keine andere weltliche oder geistige Macht als selbständig neben sich anerkennt, sondern nur aus Opportunitätsgründen zuweilen ihre absoluten Herrschaftsforderungen einschränkt. Trotzdem wäre diese Diagnose falsch; denn der Katholicismus hat eine viel umfassendere Bedeutung und wird durch solche einseitige Hervorkehrung eines, wenn auch starken Elementes, nicht erschöpft; auch sollte man das sacrificio dell' intelletto nicht so ungebildet deuten und so marktschreierisch verkaufen, wie der grosse Haufen der Literaten zu thun pflegt; denn Gewissen und Vernunft können sich überhaupt niemals einer anderen Function unterwerfen, ebensowenig wie Gold und Diamant einmal aus Gefälligkeit als Zinn und Schwefel zu reagiren vermöchten. Wer sich aber erinnert, dass er oftmals irrte, obwohl er jedesmal von der Wahrheit seiner Sache überzeugt war, bei dem kann auch Gewissen und Vernunft, tiefer geschöpft, die augenblicklichen partiellen Aeusserungen dieser selbigen Fähigkeiten entkräften oder einschränken,

wie die Gewissenhaften ja auch häufig ein „Wenn ich nicht irre“ in ihre zuversichtlichsten Aeusserungen einfliessen lassen. Auch ist die katholische Kirche sowohl in dem innerweltlichen Verkehr der Gläubigen untereinander, als auch in dem auswärtigen Verkehr mit dem überweltlichen Gott so gross, so frei und so schön, dass ihre Bekenner über jene einseitige Charakteristik nur zu lächeln brauchen, da sie ja neben den grossen Hierarchen, vor denen selbst die Kaiser erzitterten, auf den weltverachtenden Mönch hinweisen können, der doch nicht im Protestantismus, sondern nur in dem universelleren Schosse der katholischen Kirche seine friedliche Stelle findet.

Also müssen wir die üblichen dürftigen Charakterisirungen der grossen christlichen Confessionen aufgeben und hier für unsere Topik einen anderen Vertreter suchen, der seinen Namen für die Sache eingesetzt hat. Ich glaube den durch seine berühmte Moralstatistik zu allgemeinerer Beachtung gekommenen lutherischen Theologen Alexander von Oettingen als freiwilligen und furchtlosen Vertreter dieses Standpunktes anführen zu können, und zwar mit Rücksicht auf sein sehr interessantes Werk über die christliche Sittenlehre oder die Socialethik. Dass er ein ächter, altgläubiger Lutheraner und kein Bekenner des Pantheismus ist, steht dabei ausser Zweifel; es kommt uns aber hier auch nicht auf das persönliche Bekenntniss an, sondern auf das in jenem Werke zu Grunde gelegte Princip und die Consequenz des Standpunktes. Darum soll das Buch selber sprechen, und wir wollen nicht dazwischen reden. S. 183: „Der göttliche, wie der individuelle Factor, die universelle Gnade Gottes in Christo und die persönliche Lebenserneuerung im Glauben, die Gotteskraft des Evangeliums und die geistliche Wiedergeburt des Einzelnen — sie realisiren sich nur in der Form geschichtlich und natürlich gegliederter Menschheitsgemeinschaft.“ S. 184: „Die Idee des Reiches Gottes umschliesst nicht bloss das gesammte Gebiet christlich-sittlichen Lebens und Strebens, sondern bezeichnet recht eigentlich den Krystallisationspunkt, um welchen sich alle geistlichen Lebensinteressen auch des Einzelnen naturgemäss ansetzen sollen.“ „Auch das persönlichste Ringen des Christenmenschen.“ S. 185: „Diese universelle Idee des Reiches Gottes gestaltet sich innerhalb der zeitlich geschichtlichen Entwickelung nothwendig als Kirche.

Die christliche Kirche ist nicht eine gesonderte Gemeinschaft neben dem Reiche Gottes." „Die Kirche stellt das Reich Gottes dar als Reich Christi in der Zeit des Kampfes und Kreuzes, in der Periode von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft." S. 186: „Die kirchliche Gemeinschaft ist die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden."

Wenn wir nun als aufmerksame Zuhörer folgten, so behielten wir erstens, dass Alles und Jedes schlechthin, was zur Religion gehört, sich nur in der Gemeinschaft realisirt, dass zweitens diese Gemeinschaft das Reich Gottes darstellt, also das absolut Höchste, das sich erstreben, denken und erleben lässt, und dass drittens dies Reich Gottes in der sichtbaren christlichen Kirche und nicht etwa unsichtbar neben und ausser ihr gegeben ist. In diesen drei Sätzen wird der constitutive Inhalt des Standpunktes genügend formulirt, welchen ich mit dem Namen „pantheistischer Kirchenenthusiasmus" bezeichnen wollte.

Obgleich dieser Standpunkt, ebenso wie der entsprechende politische Enthusiasmus sehr verbreitet ist, so werden doch Diejenigen, welche in der Geschichte der Dogmatik weniger orientirt sind, vielleicht erstaunen und fragen, wie man ohne Absurdität einen christlichen Denker als offenen Pantheisten charakterisiren dürfe. Eine Antwort hierauf ist aber nicht weiter nöthig, wenn wir uns nur daran erinnern, dass der grösste protestantische Theolog unseres Jahrhunderts entschiedener Pantheist war und weder an einen persönlichen Gott noch an ein jenseitiges Leben glaubte.

Es handelt sich deshalb jetzt nur darum, das specifische Kennzeichen des Pantheismus in dem Kirchenenthusiasmus nachzuweisen. Nun besteht der Pantheismus in derjenigen Auffassung der Welt, wobei das Ich wie der Gott in die Erscheinungen des Bewusstseins, d. h. in die geistigen Functionen, verschwinden. Die pantheistische Metaphysik ist also nicht mehr projectivisch, d. h. sie substanziirt die erscheinenden Dinge nicht mehr; sie ist zugleich noch nicht christlich, d. h. sie erkennt noch nicht das Ich, die Gottheit und die anderen wirklichen Wesen an, in denen die Welt sich ereignet; sondern sie vergiebt die Kategorie des Seins an die Erscheinungen als Functionen des Bewusstseins. Ob diese Functionen nebenbei als

materiell, ideell, geistleiblich oder sonstwie gedacht werden, ist dabei eine für die Definition gleichgültige Nüancirung; denn nur das Verschwinden des Ichs in seine drei Functionen charakterisirt den Pantheismus, der uns also die Welt, d. h. die Verknüpfung der Erscheinungen, nur in unseren geistigen Functionen zeigt.

Nun löst der oben definirte Kirchenenthusiasmus alles religiöse Leben in die kirchlichen Beziehungen auf, die durch Wort und Sakrament, also durch sinnenfällige Handlungen gestiftet und lebendig erhalten werden. Die Religion bietet deshalb, da sie das nicht-sinnenfällige Ich und die Gottheit aus ihrem Systeme beseitigt, nur ein innerweltliches Leben; denn die bei den vielen Vertretern dieses Standpunktes beliebig eingestreuten Worte von der Seele und von Gott dürfen uns natürlich nicht verleiten, zu einer von dem gegebenen System himmelweit verschiedenen Religionsauffassung abzuschweifen, da diese Worte auf dem Standpunkte des Kirchenenthusiasmus todtes Material der Tradition sind und die einzelnen Seelen nur nach denjenigen Erscheinungen und Functionen in Rechnung kommen, welche socialphysisch und socialethisch mit der äusseren und der moralischen kirchlich realisirten Welt zusammenhängen. Da hierbei zugleich alle Personen nur nach den äusseren Thätigkeiten aufgefasst werden, so muss unsere Beziehung zu dem Universum wesentlich der handelnden Function unseres Geistes zufallen, d. h. sie wird technisch und politisch werden.

Es zeigt sich also der Kirchenenthusiasmus als eine Spielart des Staatsenthusiasmus. Der Einzelne ist nichts ohne das politische Ganze, in dem und für das er lebt; er ist wesentlich nur Glied in einem herrlichen Organismus, von dem er seine Belebung, seine Kraft und Freude empfängt und für welchen seine ganze geistige Arbeit und Hingebung bestimmt ist. Wie bei Platon die Staatsidee die gesammte geistige und leibliche Thätigkeit der Gesellschafts-Glieder beseelen soll, so ist es hier die Kirche, welche nach der Idee eines Organismus, eines geschichtlich teleologischen Systems alle ihre Glieder zu einem gemeinschaftlichen beseelten Leibe zusammenfasst.

Zur Kritik.

1. Erster Fehler: Die Wesen werden zu blossen historischen Erscheinungen herabgesetzt.

Wer wollte läugnen, dass in dieser Idee des Staates oder der Kirche eine grosse und gemüthbewegende Auffassung der Welt dargeboten wird, werth, das Leben der Einzelnen zu begeistern und es mit einem über das Privatleben weit hinausgehenden herrlichen Ziele zu erfüllen; allein trotzdem ist dieser Standpunkt nicht hoch genug für uns, weil er ein bloss geschichtlicher und also perspectivischer und endlicher ist; denn jeder Staat hat seine Zeit und die Kirche hat ihre Zeit, wenn sie auch, wie von Oettingen sagt, von der Himmelfahrt bis zur Wiederkunft Christi dauert; denn es ist damit doch nur ein kleiner Ausschnitt aus der ganzen Weltgeschichte gegeben und zugleich der Blick bloss der Erde und der diesseitigen eng begränzten menschlichen Entwickelung zugekehrt. Der politisch-geschichtliche Standpunkt ist daher immer zu niedrig für den Philosophen und Christen, da beide die ganze Ewigkeit in ihren Gesichtskreis fassen müssen und allen menschlichen Dingen, und wenn es auch Staats- und Kirchen-Angelegenheiten sind, immer nur ein untergeordnetes Interesse zuerkennen. Untergeordnet sage ich, weil erst von höherem Standpunkte aus ein Zweck gefunden werden muss, nach welchem Staat und Kirche zu ordnen sind. Wenn wir weiter unten die Rolle der Geschichte genauer betrachten, wird sich zeigen, dass auch nur für den Pantheisten die Weltgeschichte das Weltgericht ist, wie für ihn Gott bloss als heiliger Geist in der Kirche regiert, so dass Gottes Geschäftskreis so zu sagen in der Fürsorge für die menschlichen politischen oder kirchlichen Angelegenheiten aufgeht. Wer aber, wie es die wahre Philosophie verlangt, die Erde nur als eine untere Classe betrachtet, welche die Menschen alle durchmachen müssen, um dann in eine höhere Classe versetzt zu werden,*) der kann die Geschichte dieser Classe nicht für den höchsten Gegenstand der Aufmerksamkeit ansehen, da man doch weiss, dass die Classenstufe selbst auch bei aller geschichtlichen Veränderung und Entwickelung niemals überschritten werden kann, und dass nicht die Classe, sondern die jeweilig darin Arbeitenden, welche sie bald wieder verlassen, allein von bleibendem Werth und Interesse sind.

*) Vgl. meine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele, S. 225, II. Aufl.

2. Zweiter Fehler: Die Ethik und Dogmatik werden durch Feldherrnklugheit normirt, und es fehlt ein Princip des Werthes und der Wahrheit.

Mit diesem ersten Fehler pantheistischer Auffassung steht ein zweiter in logischem Zusammenhang. Da nämlich die Kirche bloss den äusseren Verkehr der Gläubigen durch sichtbare und hörbare Zeichen (Wort und Sakrament und die gesellschaftlichen Institute) umfasst, so muss sich Alles um die handelnde Function des Geistes drehen, weshalb ich den ganzen Standpunkt auch zur pantheistischen Religion der That gerechnet habe. Mithin müssen die Werthbestimmungen des sittlich religiösen Lebens wesentlich auf die Gesellschaft, d. h. hier, auf die Kirche als sichtbares Reich Gottes bezogen werden. Nun giebt es aber für jede Gesellschaft als solche kein höheres Princip als die Selbsterhaltung, und da für jede gesellschaftliche Institution immer zwei Extreme gefährlich sind, weil sie zur Auflösung führen, so kann der sittliche, d. h. der conservative Werth immer nur in der das Gleichgewicht haltenden Mitte gesucht werden, wodurch ein geschichtlicher organischer gesellschaftlicher Körper sich in seiner Gesundheit erhält. Darum sehen wir auch, dass z. B. von Oettingen in seiner christlichen Sittenlehre diese von ihm sogenannte strategische Methode der goldenen Mitte empfiehlt und befolgt, indem er überall zwischen den Extremen, z. B. zwischen katholischer und reformirter Richtung, zwischen Ethnisirung und Judaisirung, zwischen Weltlichkeit und Weltflucht u. s. w. die Mitte sucht. Dies Princip ist aber bloss strategisch und politisch und kann in Wahrheit keine Norm des Werthes darbieten, da nach diesem Princip nicht einmal zu erkennen ist, ob die sich selbst erhaltende geschichtliche Institution erhalten zu werden verdient und was der Inhalt und Grund der einzelnen Ziele und Lebenszwecke ist. Die Norm ist vielmehr ganz blind und inhaltslos, wie wenn Jemand den rechten Winkel nicht definiren könnte, aber aus sinnlicher Anschauung eine gewisse Anregung empfinge, um sich zu hüten, die Linien nicht zu spitz und nicht zu stumpf aufeinander treffen zu lassen. So ist z. B. klar, dass von diesem Standpunkte aus die Ehe principiell verlangt werden muss, während doch weder für Jesus, noch für Paulus und viele Andere dies Princip hätte zur Norm dienen können, da es bloss für die Masse der Gläubigen um der allgemeinen Ordnung willen eine politisch-praktische Durchschnitts-

norm bildet. So verhält es sich aber mit der ganzen Ethik und Dogmatik dieses Standpunktes, da schliesslich Alles nur mit Rücksicht auf unser handelndes Vermögen, d. h. nur nach dem Gesichtspunkt der Erhaltung der geschichtlichen Kircheninstitution zugestutzt und mit Feldherrnklugheit vor den extremen Abwegen geschützt wird, ohne dass den beiden anderen geistigen Vermögen, die bei der Handlung nur als Hülfen dienen, eine selbständige Stellung eingeräumt und die Tiefe des sittlich-religiösen Gefühls wie der vom Erfolg unbestochene Wahrheitssinn befriedigt würden.

3. Dritter Fehler: Die Ethik wird Social-Ethik und verliert ein Princip der Autorität.

Aus dieser bloss politischen Auffassung der Religion folgt nun nothwendig drittens die sogenannte Socialethik, d. h. es muss das sittlich-religöse Leben des Einzelnen mit seinen Fehlern und Vorzügen wesentlich aus dem Gesammtleben der Kirche abgeleitet werden, wie es andererseits als Theil auch wieder einen krank- oder gesundmachenden Partialeinfluss auf den ganzen Organismus ausübt. Nur bei dieser Auffassung ist die Kirche wirklich ein geschichtlich lebendiger einheitlicher Körper. Wenn demgemäss nun das Princip der Socialethik fordert, sich ganz dem in der Gesammtheit regierenden Geiste hinzugeben, so steht man sofort vor dem Princip der Majorität und der öffentlichen Meinung; will man aber aus Schreck vor diesem liberalen Gespenste und aus anderweitiger religiöser Gesinnung dieses in Wahrheit unbrauchbare und unrichtige Princip nicht anerkennen, so rebellirt man selbstsüchtig, atomistisch und individualistisch gegen die social-ethische Macht des Gesammtgeistes, der viel herrlicher und höher und heiliger ist, als der arrogante und eitle kleine Theil, der ein besseres Wissen und Wollen beansprucht. Denn sobald man im Gegensatz gegen den Zeit- und Gemeingeist das Princip der Autorität erheben wollte, so wäre sofort die Socialethik zerstört und ein transcendentes und übergeschichtliches Princip anerkannt. Wenn man nun gerade in leidlich gesunden kirchlichen Zuständen lebt, so ist es ja für die grosse Menge der schwachen und mittelmässigen Köpfe und Herzen allerdings empfehlenswerth, der herrschenden Richtung zu folgen; da aber die Sünde und allerlei physische und intellectuelle Mängel und geschichtliche Bedrängnisse sehr oft den Geist und Sinn der Institute und Aemter und die tonangebenden

Kreise verderben, so sieht man, wie bedenklich, ja wie haltungslos die socialethische Methode sein muss, da sie kein ausserhalb des geschichtlichen Processes liegendes Fundament gewähren kann, weshalb der wahrhaft religiöse und christliche Sinn auch niemals dieser bloss politischen Auffassung der Religion zustimmen mag. Es müssen daher die christlichen Denker immer auch ein Princip der Autorität, selbst auf socialethischem Standpunkte, der blossen Majoritätsstimmung entgegenstellen, und sie nehmen als solches Princip gewöhnlich die heilige Schrift, oder die Lehrsätze und Forderungen eines berühmten Kirchenlehrers, d. h. in Wahrheit sich selbst, sofern sie die heilige Schrift richtiger als die Uebrigen auslegen und den Kirchenlehrer höher schätzen, als das grosse Publikum, das ihn etwa misshandelte. Allein so ehrenhaft auch diese Geltendmachung der Autorität für den persönlichen Charakter des Schriftstellers ist, dessen höhere Gesinnung sichtlich das System durchbricht, so verwerflich ist dies doch gerade für den Socialethiker, der sein eigenes Gebäude zerstört, sobald er ein Princip des Werthes vor und über der Gesellschaft zugesteht. Die Einmischung des Princips der Autorität in die social-ethischen Systeme ist deshalb eine ignoratio elenchi, ein Beweis, dass man den Fehler des Systems nicht erkannt hat und eine Medicin anwendet, die mit der Krankheit zugleich den Patienten umbringt.

4. Das antagonistische Princip indicirt die perspectivische Einseitigkeit des Standpunktes.

Um den beschränkten Ursprung des pantheistischen Kirchenenthusiasmus zu zeigen, giebt es endlich noch eine sichere Indication. Die christliche und die wahrhaft philosophische Auffassung der Welt kann nämlich in der Welt unmöglich irgend einen Widerspruch des Systems oder der Regierung zulassen, da sie Alles als von Gottes Macht, Weisheit und Liebe geordnet erkennen muss. Sobald man aber willkürlich einen Theil der Welt zum absoluten Zwecke macht, so müssen sich nothwendig andere Theile finden, welche jenen Theilzwecken feindlich sind, wie z. B. wer die Grasfresser für die rechten Besitzer der Erde halten wollte, sehr bald die Raubthiere als die natürlichen Feinde erkennen müsste. Aus demselben Grunde ist jeder Patriotismus und Staatsenthusiasmus bloss eine perspectivisch beschränkte Stellung zur Menschheit, da die Interessen anderer Staaten immer unserem Vaterlande mehr oder weniger

feindlich sein werden. Hieraus ergiebt sich also ein sicheres Symptom; denn wenn in einem Systeme dem als höchstes Gut erkannten Principe ein feindliches und antagonistisches Princip entgegengestellt werden muss, so beweist dies, dass von demselben Systeme nicht die ganze Gotteswelt umfasst oder gesucht sein kann, sondern willkürlich und einseitig einem Theile der Welt alles Interesse zugewendet wird, wobei denn nothwendiger Weise sehr bald ein nach anderer Seite geneigtes und deshalb moderirendes und antagonistisches Element sich fühlbar machen und zur widerwilligen Anerkennung bringen muss. Diese Semiotik auf den Enthusiasmus für die Kirche angewendet, liefert uns sofort das charakteristische Symptom eines dem Ziele der Kirche entgegenarbeitenden und feindlichen Princips, und wir brauchen auch keine weiteren Schlussfolgen mehr zu ziehen, sondern können uns der mit voller Deutlichkeit in der christlichen Sittenlehre von Oettingen's abgegebenen Zeugnisse bedienen. So heisst es z. B. S. 184: „Der persönliche sittliche Kampf des neuen und alten Menschen in uns — er hat seinen makrokosmischen Hintergrund an dem riesigen Kampf des durch die Erlösungsoffenbarung begründeten Gottesreiches mit dem Weltreich, wie es in der natürlich sündlichen Menschheitsentwickelung Fuss gefasst hat.“ Die Liebe setzt er so entgegen „dem im Weltreich herrschenden dämonischen Centralprincip des fleischlich selbstsüchtigen Egoismus“, oder „den gottfeindlichen Mächten der Finsterniss“ und behauptet daher auf S. 138: dass „die vielfach von der modernen Weltansicht perhorrescirte Idee eines persönlichen Teufels mit der christlichen Lehre, wie mit der Autorität Christi und seiner Apostel, steht und fällt.“ Wir brauchen die Darlegung nicht genauer zu analysiren; es zeigt sich vielmehr schon mit wünschenswerther Klarheit, dass der dualistische und antagonistische Charakter, welcher für den Standpunkt des Kirchenenthusiasmus nothwendig ist, offen bekannt wird und dass dadurch zugleich das sichere Symptom einer bloss perspectivischen und beschränkten Weltanschauung gleichsam ad oculos demonstrirt ist, die auch durch den geistvollsten und gewandtesten Vertreter nicht gerettet werden kann.

Fünftes Capitel.

Der pantheistische Kunstenthusiasmus.

Definition. Bei all den vier bis jetzt speculativ (durch Aufzeigung der constanten Beziehungspunkte) festgelegten Arten des Pantheismus der That waren die Handlungen nicht an sich der gesuchte Werth, sondern blosse Mittel, um ein davon verschiedenes Gut hervorzubringen; denn es drehte sich entweder darum, das allgemeine sinnliche Wohlsein der Menschheit zu befördern, oder dem Gesetz des Gewissens zu gehorchen, oder den Interessen des Staates und der Kirche zu dienen. Die letzten drei Standpunkte fassen wir zusammen als das pantheistische Correlat der Rechtsreligion, wie der erste uns der Furchtreligion entsprach. So bleibt nur übrig, den specifischen Charakter des handelnden Geistes selbst zum Princip zu nehmen, d. h. in den Handlungen selbst unmittelbar den Zweck und Werth zu sehen und sie nicht mehr als blosse Mittel für einen von ihnen qualitativ verschiedenen Zweck zu betrachten.

Ehe wir aber weiter vorrücken, um diese letzte und gewissermassen reine Form des Pantheismus der That in Besitz zu nehmen, müssen wir als vorsichtige Strategen für die Sicherheit der bisher gewonnenen Position sorgen. Es könnte nämlich Jemand von der Seite einen Ausfall machen, um uns die vorigen vier Heeresabtheilungen abzuschneiden und uns mit der letzten reinen Form zu isoliren; denn wenn in jenen vier Formen die Handlungen blosse Mittel sind, so muss ja ihr Zweck, der das Wesen der Sache bestimmt, die zugehörigen Religionsformen dahin verschieben, wohin der Inhalt des bestimmenden Zweckes weist. So treffend diese Argumentation zu sein scheint, so leer ist sie, weil sie auf keiner Anschauung oder Erfahrung dieser Gesinnungen beruht. Denn wenn auch in jeder dieser Formen

der Inhalt verschieden ist und Niemand ohne diesen Inhalt als Zweck handeln möchte bloss um der Bewegung willen: so ist trotzdem in allen diesen Formen das Handeln selbst die Hauptsache, da die den Zweck enthaltende Qualität eben nur durch die That verwirklicht wird und von unseren geistigen Functionen nicht die ethische, sondern eben die praktische den Ausschlag giebt. Um durch einen Vergleich schnell das Verhältniss der Begriffe zu illustriren, so wollen wir diese vier Gesinnungen als Kaufleute bezeichnen, die, ein Jeder mit seiner besonderen Waare, ihre Schiffe befrachten; nun ist in gewissem Sinne die Qualität der Ladung die Hauptsache und der Zweck, denn wer würde ohne seine Waare zu Markte kommen; gleichwohl hat keiner die Waare selbst fabricirt, sondern er ist nur Spediteur und Colporteur und Handelsmann, dessen Verdienst gerade darin besteht, dass er möglichst viel umsetzt und Zeit und Ort und Gelegenheit benutzt. So sind nun auch bei den vier besprochenen praktischen Religionsformen des Pantheismus zwar die qualitativ bestimmten Lebenszwecke specificirend, ohne dass es sich doch dabei um eine andere geistige Function als die handelnde drehte, da jener Inhalt nur als Cargo befördert, nicht aber producirt werden soll; denn der Werkheilige will zwar Pflichtmässiges thun oder leiden und nicht etwa für den Fortschritt der Communication und andere Civilisationszwecke sorgen, gleichwohl kommt es ihm wesentlich auf das Thun und Leiden an; ebenso wie der Fortschrittsmann und der Staats- und Kirchenenthusiast ihrerseits immer die wirklichen Verhältnisse und was jetzt und hier geschieht und geschehen muss, in's Auge fassen und ganz in die Action der Gegenwart aufgehen.

Mithin ist unsere Eintheilung gegen solche etwaige Ausfälle gesichert, und wir können den Gegensatz der ersten vier Formen gegen die letzte und reine Form nur als eine innere Angelegenheit betrachten. Unsere nächste Aufgabe muss daher sein, begreiflich zu machen, wie das blosse Handeln selbst zum Lebenszweck werden und zur Befriedigung gereichen könne. Dies ist aber nicht so schwer zu zeigen, und wir können uns hierbei auf fremde Schultern stellen; denn wenn schon die sinnlichen Thätigkeiten, wie das Essen und Trinken, wegen der begleitenden Lust zum Selbstzweck erhoben werden bei niedrigen Naturen, so muss die mit Lust ausgeübte geistige Handlung, um die es sich

hier dreht, um so leichter als Endzweck und Ziel erscheinen. Wir nennen solche Thätigkeit mit Aristoteles und Schiller Spiel und, wenn sie von einem gebildeten Geiste ausgeht, Kunst, und wir wissen, dass wer spielt oder künstlerisch thätig ist, keinem äusseren Zwecke dient, sondern in seiner Thätigkeit selbst die Befriedigung findet. Es ist darum ganz natürlich, dass künstlerische Naturen, wenn sie ihren Blick über das ganze Leben der Welt schweifen liessen, zu der Weltauffassung kommen mussten, wonach der eigentliche Zweck, Sinn und Werth der Welt in dem künstlerischen Thun liegt; denn wenn der künstlerisch angelegte Mensch alle seine sinnlichen Bedürfnisse befriedigt hat und keine Noth sein Wohlsein hindert, so greift er zum Spiel und zur Kunst, er singt und geigt und malt und dichtet, um seiner Musse einen an sich werthvollen Inhalt zu geben, oder um sich die Krone des Lebens auf das Haupt zu setzen. Die theoretische Thätigkeit betrachtet er als ein blosses Mittel, um seine Werke klüger einzurichten und gediegener zu machen, und er verwebt, was er gelernt hat, als einen blossen Einschlagsfaden in sein Spiel. Die Gefühle endlich sind ihm theils auch nur eine Seite z. B. in den Charakteren, die er dramatisch oder lyrisch oder musikalisch darstellt, oder sie gelten ihm bloss als ästhetischer Genuss der Kunst selbst. So macht sich der Künstler zum König und Herrn der Welt und geniesst in holdem Wahnsinn und göttlicher Begeisterung den aus der Welt ausgepressten Nektar der Poesie. Dieser pantheistische Kunstenthusiasmus ist also eine nothwendige Religionsform, die sich immer hier und da bei Künstlern und künstlerisch angehauchten Naturen finden wird.

Schiller.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier genauer historisch zu untersuchen, wo zuerst diese Religionsform aufgekommen ist; gleichwohl müssen wir zur Illustrirung jedenfalls einen bedeutenden Vertreter des Standpunkts vorführen, damit wir uns nicht bloss im Gebiete einer speculativen Topik bewegen, welches Vielen so lange für chimärisch gilt, bis sie auf die historischen Namen stossen. Nun ist es klar, dass dieser Standpunkt nicht früh in der Menschheit aufkommen konnte, weil die Furcht- und die Rechts-Religion bei allen Völkern den Vorreigen führte. Wenn sich aber auch schon der Pantheismus entwickelte, so wird doch nicht immer sofort der Enthusiasmus

für die Kunst hervortreten, weil die entsprechende speculative Entwickelung der Vernunft vorangegangen sein muss, welche den gebildetsten Künstlern erst den Begriff giebt und das Wort auf die Lippe legt, um die Kunst in dieser ihrer souveränen Stellung zu verstehen und dieses ihr religiöses Bewusstsein auch Andern verständlich zu machen. Wenn daher auch immerhin instinctiv der Künstler schon von Anfang an als Künstler nach dem Verlust der projectiven Theologie seine Thätigkeit als Lebens- und Weltzweck, als Inhalt von Freiheit und Glück und Kraft mag empfunden haben, so ist es doch begreiflich, dass vielleicht erst am Ende des vorigen Jahrhunderts der pantheistische Kunstenthusiasmus als eine bestimmte Weltauffassung und Religionsform an's Licht trat. Und zwar ist es Schiller, den ich besonders meine, weil er zuerst neben der Kunst auch die Philosophie zu umfassen vermochte und daher zu einem deutlichen speculativen Bewusstsein gelangte.

Nachdem Schiller der Prophet dieser Weltauffassung geworden war, nahm Göthe zuweilen einmal denselben Gesichtspunkt, doch liebte er es nicht, eine Sache immer von derselben Seite anzusehen, und es wäre daher vergeblich, Göthe zum Partisanen dieser Religion machen zu wollen. Dagegen gingen die Romantiker hitzig und unklar in vielen Werken auf diesen Gedankenweg ein.

Dogmatik.

Die Dogmatik dieser Religion ist sehr einfach. Da die projectiven Götter und mit ihnen der missverstandene christliche Gott gefallen sind, so blieb den Pantheisten als das Göttliche nur unser Geist übrig, für dessen Potenzen die ganze alte und mittelaltrige Götterwelt nur in metaphorischem Spiel als künstlerische Form gebraucht wurde. So wird man bei Schiller bald einen Heiden, bald einen katholischen Christen zu hören glauben; es hat damit aber nichts auf sich; denn die Eumeniden, wie das Sacrament sind ihm blosse Gemüthszustände im Menschen, welche diese oder jene Handlung vermitteln.

Die eigentliche Aufgabe der Dogmatik besteht deshalb in der Unterscheidung der geistigen Vermögen und in der Begründung der ersten Stelle für die Kunst. Mithin muss das Verhältniss von Moral und Kunst (in der Ethik) und von Philosophie und Kunst (in der Dogmatik) erörtert werden.

Was nun die Philosophie oder Wissenschaft schlechthin betrifft, so gehörte Schiller nicht zu den gescheidten Köpfen, die von Philosophie darum nichts wissen wollen, weil ihr intellectuelles Vermögen nicht hinreicht, in dieser lichtreichen Religion ohne blaue Brille etwas zu sehen; Schiller hatte vielmehr mit grossem Talent die Kant'sche Philosophie studirt und auch die folgenden Idealisten zu fassen gesucht. Er glaubte aber, weil sein angeborener Beruf zur Kunst führte, alles Wissen, wie in seinen philosophischen Gedichten, der Kunst dienstbar machen zu können oder ihm wenigstens die speculativ abstracte Fassung nehmen und es mit der Phantasie in einem schönen Bunde zur künstlerischen und gefälligen Darstellung bringen zu sollen. In seinem Gedichte „die Künstler" spricht er dies klar aus: „Wenn auf des Denkens freigegebenen Bahnen der Forscher jetzt mit kühnem Glücke schweift und, trunken von siegrufenden Päanen, mit rascher Hand schon nach der Krone greift; wenn er mit niederm Söldnerslohne den edlen Führer zu entlassen glaubt, und neben dem geträumten Throne der Kunst den ersten Sclavenplatz erlaubt: — verzeiht ihm — der Vollendung Krone schwebt glänzend über eurem Haupt. Mit euch (den Künstlern), des Frühlings erster Pflanze, begann die seelenbildende Natur; mit euch, dem freud'gen Erntekranze, schliesst die vollendete Natur." Und ferner: „Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen, entdecken sie, ersiegen sie für euch. Der Schätze, die der Denker aufgehäufet, wird er in euren Armen erst sich freu'n, wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet, zum Kunstwerk wird geadelt sein." Die Urania (als Wissenschaft) soll deshalb in der Cypria (als Kunst) verschleiert schon gegeben sein.

Dass dies nun ganz verkehrt ist, liegt auf der Hand; denn die geistigen Vermögen sind trotz ihres Zusammenwirkens doch so getrennt in ihrer Wurzel wie Auge und Ohr. Nie wird man z. B. den Werth des Gesichts wegreden oder ersetzen können, wenn man auch noch so viel durch glänzende Schilderungen der sichtbaren Schönheit in tönenden Worten auf das Ohr wirkt; denn hörend können wir ja diese Kunde nur verstehen und geniessen, wenn wir sehend waren und uns erinnern, was wir bei solchem Anblick fühlten. Ebenso ist die Kunst unvermögend, die Philosophie zu ersetzen, und der Philosoph zertrümmert

erbarmungslos das schönste Redekunstwerk, um aus dem Firlefanz die ihm viel interessanteren nackten, abstracten Begriffe herauszuziehen und zu geniessen, die durch die künstlerischen sogenannten Verschönerungen nach seiner Meinung nur verschlechtert und, wie er grob sagen wird, verhunzt werden. Wer aber die speculative Arbeit gescheut hat, der wird auch in dem Kunstwerk, welches angeblich die Wissenschaft incorporiren und verklären soll, den wissenschaftlichen Inhalt gar nicht verstehen, sondern wie im Traum nur davon angesäuselt werden, ohne über den Sinn und Verstand Rechenschaft geben zu können. Schiller's Versuch, die theoretische Thätigkeit in der Kunst verschwinden zu lassen, ist daher ebenso verfehlt, wie der gleiche Versuch der speculativen Idealisten, alle übrigen geistigen Functionen in das Philosophiren aufzuheben. Gerechtigkeit ist eine gute Sache, und so wollen wir jeder Function ihr Recht geben und uns freuen, dass wir sowohl Augen als Ohren haben.

Ethik.

Das Motiv der Religion überhaupt ist das Bedürfniss nach einer gewissen Vereinbarung oder Vereinigung mit dem Absoluten, oder das Bedürfniss nach einer absoluten Befriedigung; denn alle unsere Begierden und Bedürfnisse verlangen bloss ihre besondere Befriedigung, die Religiosität aber ist ein Bedürfniss, welches über und ausser den zersplitterten einzelnen Trieben und Sorgen den ganzen Menschen einheitlich zusammenfasst und seine Zuordnung zu der souveränen Macht in der Welt empfindet und bedenkt. Demgemäss kann eine absolute Befriedigung auch erreicht werden, wenn selbst einzelnen Trieben keine Genugthuung, sondern vielmehr Einschränkung und Leiden beschieden ist.

Da für die Religionsstufe, die wir hier erörtern, nur das atheistische Bewusstsein vorauszusetzen ist, so kann die Befriedigung nur in dem Vollzug der geistigen Functionen und im Genuss des geistigen Inhalts liegen. Das specifische Motiv des pantheistischen Kunstenthusiasmus lässt sich aber nur durch eine überwiegende künstlerische Anlage verstehen, welche die übrigen geistigen Potenzen in ihre Functionen verwebt und so gewissermassen die Oberherrschaft in der Seele ausübt und mithin das höchste und alleinumfassende Bedürfniss erregt. Dieses kann daher nur durch die künstlerische Thätigkeit und ihren Selbst-

genuss ausgefüllt und befriedigt werden, und hierin liegt das eigenthümliche Wesen dieser Religionsform.

Wie nun die dogmatische Betrachtung uns zeigte, dass die abstracte wissenschaftliche Leistung mit der Phantasie verschmolzen werden muss, um dem Künstler zu genügen, so sehen wir hier sofort, dass die dem Gefühl entsprechenden moralischen Normen keine selbständige Geltung auf diesem Standpunkte behalten können. Die Moralität, möge sie aus bestimmten positiven Satzungen herstammen, oder wie bei Kant aus dem Gegensatz der geistigen Allgemeinheit gegen die sinnlich-natürliche Particularität des Begehrens gezogen werden, ist und bleibt immer eine Schranke, welche der freien natürlichen Bewegung des künstlerischen Genius hemmend in den Weg tritt. Wie der Genius daher seiner Natur gemäss gegen jeden Zopf positiver gesellschaftlicher und zweckmässiger Formen und Manieren feindlich sich verhält, so muss er auch der Moral den Krieg erklären. „Ja, der Mensch ist ein ärmlicher Wicht, ich weiss — doch das wollt' ich eben vergessen und kam, ach, wie gereut mich's, zu Dir!“ nämlich zu dem moralischen Dichter. Dieser ist in der von der Moral regulirten Dichtung „der Wirth und der letzte Actus die Zeche; wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.“

Der Künstler kann also den Widerspruch zwischen Natur und Gesetz nicht dulden. Darum zeigt Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, dass durch die Kunst, welche das Schöne oder die Harmonie von Gesetz und Natur enthält, unsere Lust als Beifall ausgelöst werde, dass dieser freie Beifall aber erziehend und normirend auf die Triebe wirke und dass so ganz von selbst das natürliche Begehren des Menschen, von der Schönheit und dem Geschmacksurtheil geleitet, in den moralischen Bahnen ohne Zwang anmuthig sich bewegen und mithin ebensowohl das radicale Böse wie das Gesetz, welche beide einen unlösbaren Widerspruch der Natur anzeigen, überwinden würde. Die Ethik des Kunstenthusiasten fordert deshalb die ästhetische Erziehung, d. h. Ausübung der Künste und Genuss der Kunstwerke.

Cultus.

Dadurch kommen wir von selbst zum Cultus; es ist ja in die Augen fallend, dass die Verehrung einer auswärtigen Gottheit keinen Platz mehr hat. Aber freilich ist es dem Künstler auch leicht, sich mit seiner lebendigen

Phantasie in jeden fremden Cultus hineinzuversetzen, und deshalb gar nicht wunderbar, dass bei diesem Standpunkt die Romantiker so leicht vom Protestantismus zum Katholicismus übergingen, oder wenigstens, wie Schiller und auch Göthe, sich in ihren Dichtungen so völlig in den katholischen Cultus hineinfühlten und ihn wie die angemessenere und ästhetisch allein brauchbare Religionsform mit Vorliebe benutzten. Ebenso leicht freilich verloren sie sich in den heidnischen Cultus und nicht bloss Hölderlin, sondern auch Schiller und Göthe fanden den natürlichsten Ausdruck ihres religiösen Bewusstseins spielerisch in den griechischen Göttern und ihrem Cultus, wie Göthe später auch den Islam und die Indische Mythologie als ein bequemes Gewand anzulegen liebte. Die historisch überlieferten positiven Cultusgebräuche der Völker werden deshalb auf diesem Standpunkte nur zu einer Phantasieform, die sich beliebig verwerthen lässt, an sich aber ohne Bedeutung ist.

Der eigentliche und wahre Cultus aber ist die Ausübung der Kunst selbst, und mithin muss das Theater an die Stelle der Kirche treten. Schiller hat sich nicht gescheut, diese Consequenz zu ziehen und sie öffentlich zu verkünden. Obgleich nun hierin eine augenfällige Einseitigkeit liegt, weil doch weder alle Menschen Theaterstücke schreiben, noch täglich in's Theater laufen können und auch nicht die Fähigkeit haben, was sie an dem Schicksal fremder Menschen auf der Bühne erlebten, jedesmal zum Privatgebrauch für eigene Calamitäten zu verwenden, während die Religion immerfort von Nöthen ist und deshalb auch die Kirche mit ihrer Lehre und Gesinnung das ganze Leben des Menschen durchdringt und regelt: so muss diese grosse Einseitigkeit Schiller's doch noch als ein Zeichen von Verstand und Besonnenheit gelten im Verhältniss zu einem noch grösseren Extrem, da er wenigstens noch nicht das ganze Leben des Menschen selbst als ein Gedicht oder als Musik hinstellt, sondern dies als ein durch den Einfluss der Kunst nur zu regulirendes Material ausserhalb der Kunstbetrachtung liess. Die Consequenz strictester Observanz wurde erst von den Romantikern gezogen, die von Schiller's moralischem Nerv und seinem kräftig ausgebildeten Verstande verlassen das ganze Leben in Dichtung umwandeln wollten. Nun wird nothwendiger Weise, wie in der romantischen Poesie, der natürliche und nach Gesetzen zusammenhängende

Lauf der Welt selbst zu einem vom Zufall oder von dämonischen Mächten nach Neigung oder Abneigung gestalteten Lebenstraume; Wirklichkeit unterscheidet sich nicht mehr von den Bildern der Einbildungskraft, so dass sich Zauber und Wunder und alles Unmögliche ohne Mühe ereignet; die im Walde erschaute blaue Blume, bei Novalis, die den Dichter mit zauberhafter Macht anzog, tritt in den blauen Augen eines Mädchens ihm plötzlich wieder entgegen und ist in Wahrheit nichts anderes als der entzückende Traum der Phantasie, der das eigentliche Lebens-Motiv und Ideal des Dichters gewesen war und der sich nun in süssen Thränen und Worten unsagbaren Inhalts und allerlei poetischen Handlungen realisirt. Zwei Verliebte leben bei Tieck unbekümmert um die übrige Welt im zweiten Stockwerk, und in ihrer Lebenspoesie verbrennen sie allmählich von unten an die ganze Treppe auf ihrem kleinen Heerde und geniessen die Vollendung des Daseins mit einander in ihren Phantasien, ohne nöthig zu haben, mit dem spiessbürgerlichen Verstande sich und die Welt zu erkennen oder irgendwelche Pflichten in der ihnen verschwundenen Wirklichkeit zu erfüllen.

Zur Kritik.

Diese Erörterung des Cultus führt unmittelbar zur Kritik hinüber; denn die ungehinderte Ausbildung des Kunstenthusiasmus muss ja die völlige Isolirung der Kunstfunction und die haltlose Einseitigkeit und Unwahrheit des Standpunkts an's Licht stellen. Indem die Kunst, die hier gewöhnlich schlechthin Poesie genannt wird, sich von der Wissenschaft, also von der Wahrheit, ablöst, wird ihre Productionsweise und Form launenhaft und liederlich, wie die kaum lesbaren Producte, die Genoveva u. dergl., zeigen, und ihr Inhalt geht vom Traumhaften zum Verrückten über. Das Leben dieser Lebensdichter aber richtet sich bloss nach ihrem zufälligen Geschmack und nach ihren von der Phantasie gegängelten Begierden, die alle für heilig und unschuldig erklärt werden, weil sie als natürliche aufgehoben und in die Form der Lebensdichtung aufgenommen sind. Darum tauschen die Dichter ihre Frauen unter einander, kümmern sich weder um menschliche, noch sogenannte göttliche Verbote und beten schliesslich in der Lucinde, da die Phantasie doch von den Trieben inspirirt wird, in orgiastischem Rausch ihren eigenen Priapus an. Mit einem Wort, die Einseitigkeit des Kunstenthusiasmus bewirkt seine Unwahrheit, sofern er von

der theoretischen Function, also von Verstand und Wissenschaft lostgelöst ist, und seine Schlechtigkeit, sofern er von dem Gewissen und von allem moralischen Gesetze sich emancipirt.

Zugleich tritt in diesem dichterischen Enthusiasmus auch der Fehler des Pantheismus deutlich hervor; denn das Wesen des Pantheismus ist die Auflösung des Göttlichen in die geistigen Functionen. Hier sehen wir nun Eine Function, die Phantasie mit ihren künstlerischen Handlungen, in alleiniger Bevorzugung und können an dem Inhalt der Werke und dem Leben der Dichter wahrnehmen, wie die Persönlichkeit, das substanziale Sein des Menschen, in die blosse Function verschwindet, wie also gewissermassen an der Stelle des Menschen nur das Träumen und Dichten lebt und wirkt, ohne dass der Mann selbst seine Thätigkeit regierte und normirte und ihr im Verhältniss zu den andern Functionen die Bedingungen der Coordination auferlegte, und ohne dass er selbst als Wesen mit den anderen zugeordneten Wesen und mit Gott in eine reale und in eine metaphysische Gemeinschaft zu treten vermöchte.

Man darf aber nicht glauben, als wenn die hier abgeleitete und definirte Religionsform sich bloss bei Dichtern finden könnte, nein, sie ist auch bei den Vertretern der andern Künste viel verbreitet; nur vermögen die Maler und Bildhauer und Musiker, was sie träumen, fühlen und wollen, bloss durch Gesichte und Töne räthselhaft anzudeuten, während dem Dichter allein die Zunge gelöst und vergönnt ist, deutlich und verständlich zu sagen, wie sich ihm in seinem Geiste das Göttliche offenbart hat.

2. Pantheismus des Gefühls.

Erstes Capitel.

Definition.

Kein Pantheismus kann Volksreligion werden.

Wir kommen zu einer andern Form des religiösen Bewusstseins, zu einer weniger verbreiteten, weil das Vermögen der That in die Sinnenwelt führt und sich deshalb überall bemerklich macht, wie es auch durch die beständige Sorge für die Selbsterhaltung im Kampfe um's Dasein am Meisten von selbst entwickelt wird, während das Gefühl und die Erkenntniss nur als Hülfen herangezogen werden, aber durch die Noth des Lebens keinen unmittelbaren Antrieb zu selbständiger Entwickelung erhalten. Es ist darum in der Ordnung, dass die Religionsformen, zu denen wir jetzt übergehen, sich nicht in so zahlreichen Beispielen vertreten finden. Ueberhaupt eignen sich alle pantheistischen Standpunkte ohne Ausnahme nicht zur Volksreligion, und es ist nur eine Gedankenlosigkeit, wenn man die pantheistischen Religionen des Buddhismus und Brahmanismus die verbreitetsten Religionen der Welt nennt; denn was in diesen Religionen rein pantheistisch ist, das kann sich ebensowenig verbreiten, wie etwa das chemisch reine Wasser. Nur scheinbar ist dieses überall vorhanden; es verbindet sich vielmehr überall mit anderen Stoffen und verbreitet sich in die organischen Gewebe der Pflanzen und Thiere, wie es auch im Meere und in den Quellen mit Salz und Jod, mit allerlei Alkalien und Metallen sich vermengt. In den Apotheken und Laboratorien hat man das reine Wasser zu suchen. Ebenso ist der Buddhismus und Brahmanismus als Volksreligion kein reiner Pantheismus, sondern er hat die Elemente

der Furcht- und Rechtsreligion überall aufgesogen und sich mit Göttern erfüllt, wie z. B. Buddha selbst zu einem incarnirten Gott gemacht wurde. Also muss man aufhören mit dem unwissenschaftlichen Geschwätz, als wenn der Pantheismus der noch gegenwärtig herrschende und vom Evangelium nicht besiegte Geist der verbreitetsten Religionen der Welt wäre, womit man einfältige Christen zu erschrecken und Kindern zu imponiren pflegt.

Einseitigkeit der Menschen.

Nun beruhen alle pantheistischen Religionsformen auf einer Einseitigkeit der geistigen Begabung der Menschen. Obgleich nämlich der Geist seinem Wesen nach immer ganz ist, derart dass ihm keins der drei Vermögen fehlen könnte, so findet sich doch thatsächlich in der Regel ein Uebergewicht von Einem dieser Vermögen, weshalb wir einige Menschen praktisch und künstlerisch, andre Gefühlsmenschen, andre Denker nennen. Da aber der Geist immer ganz ist, so denkt auch der Praktiker und es fühlt auch der Theoretiker; nur wird niemand die in jeder Erfahrung uns aufstossende Einseitigkeit der Menschen leugnen wollen. Darum ist es nun in der Ordnung, dass sich nach dem Uebergewichte der einen oder der anderen Function des Geistes auch die allen gemeinsame Vorstellung von dem Göttlichen und der absoluten Befriedigung in einer specifischen Weise ausbildet und eine eigenthümliche Religionsform erzeugt. Wenn daher das Gemeinsame (genus) des Pantheismus durch den Genuss des Göttlichen in den geistigen Functionen, in welche das Ich verschwindet, ausgedrückt werden kann, so besteht das Specifische (differentia specifica) in den Einseitigkeiten, wonach entweder die Thätigkeiten oder die Gefühle oder das Denken den Sitz des Uebergewichts bilden. Diese drei Vermögen des Geistes bestimmen das Fundament der Eintheilung und ermöglichen zwar keine haarscharfe Zerspaltung der Religion, aber doch eine solche Gruppirung, die aus dem Wesen der Sache stammt und durch die Wirklichkeit der menschlichen Einseitigkeit vollauf bewährt wird, so dass Niemandem der thatsächliche Unterschied der hierdurch gefundenen Religionsformen entgehen kann.

Definibilität des Gefühls.

Es ist offenbar, dass das Gefühl zu den elementären Functionen des Geistes gehört, von denen man gewöhnlich sagt, dass sie nicht definirt werden könnten. Nun ist es zwar richtig, dass man Niemandem von

einem Gefühl verständlich sprechen kann, wenn er dies Gefühl nicht schon in sich gefühlt hat, wenn es noch kein Inhalt seiner eigenen Erfahrung geworden ist; allein ausser dieser seit Aristoteles allgemein anerkannten Gränze der Definibilität muss die neue Schwierigkeit beachtet werden, die ich zuerst in meiner „Grundlegung der Metaphysik“ hervorhob; da nämlich durch das Erkennen offenbar nur Erkenntnisse erkannt werden, d. h. nur das, was als erkanntes Object ohne Rest in das erkennende Subject aufgeht, so scheint das Gefühl, welches doch keine Erkenntnis, sondern etwas davon gänzlich Verschiedenes ist, gar nicht erkannt werden zu können. Ich habe diese Schwierigkeit in meiner Metaphysik durch Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis gelöst und zugleich die Gränze des Gebietes des Definiblen dadurch erweitert, dass ich die Definition als Ortsbestimmung in einem Coordinatensystem demonstrirte, weshalb man jetzt durch Angabe der coordinirten Beziehungspunkte Alles definiren kann, indem man aber freilich immer das für den Ort Bestimmte in seinem eigenen Bewusstsein antreffen oder, wenn es eine Erkenntniss ist, durch eigenes Denken erzeugen muss.

Ort des Gefühls in dem Coordinatensystem der geistigen Functionen.

Um nun demgemäss den Ort des Gefühls zu bestimmen, nehmen wir ein paar Beispiele. Wir sehen eine Traube; wir brechen sie ab. Das Sehen ist hier eine Erkenntnissfunction; das Abbrechen eine Handlung. Wie folgt die Handlung aus der Erkenntniss? Sie folgt auf keine Weise ohne ein Drittes in der Mitte. Wir müssen nämlich schon Trauben gegessen und Geschmack daran gefunden haben. Also muss sich das Gefühl des Angenehmen als Geschmack in der Mitte befinden, damit die Handlung sich nach der Erkenntniss drehen kann. Man hört eine Viper zischen und fährt zurück. Auch hier ist ein durch Erfahrungen ausgelöstes Gefühl der Furcht zu ergänzen, ohne welches keine Bewegung erfolgen könnte. Nach diesen Beispielen zeigt sich also ein Coordinatensystem in den geistigen Functionen, indem in gesetzmässiger Weise Erkenntniss und Bewegung einander durch das Gefühl zugeordnet sind. Wir haben das Recht, dies Resultat unbedingt und allgemein auszusprechen, so lange keine Instanz dagegen angeführt werden kann.

Um die Allgemeingültigkeit dieser Ortsbestimmung oder Definition des Gefühls zu zeigen, will ich ein Beispiel aus dem

Gebiete des Denkens anführen, in welchem bisher noch nie die elementäre Wirksamkeit der drei geistigen Vermögen erkannt und analytisch nachgewiesen worden ist. Man nimmt nämlich noch heute allgemein an, das Denken gehöre bloss zum Erkenntnissvermögen, und man übersieht daher in verhängnissvoller Weise die Mitwirkung des Bewegungs- und Gefühlsvermögens. Will man hier aber klar sehen, so muss man die einfachen Vorgänge zunächst studiren. Es werfe z. B. Jemand die Frage auf, ob die Radien im Kreise gleich oder ungleich wären. Nun blickt der erkennende Geist auf die Begriffe gleich und ungleich, er blickt auch auf die Natur der Radien im Kreise; denn die Frage hat die Reproduction dieser Begriffe und Vorstellungen als Beziehungspunkte hervorgerufen. Was folgt aus dieser Erkenntniss? Nichts! Kein Urtheil und kein Schluss! Denn woher sollte die Bewegung kommen? Das Urtheil ist eine Bewegung, ein Thun, eine Handlung des Geistes, und der Schluss ist ein Urtheil. Also fehlt ein Gelenk, ein in der Mitte liegendes Princip, welches eine Thätigkeit mit einer Erkenntniss im Gebiete der Erkenntniss verbindet. Wir nennen diese Thätigkeit das Denken. Nach der Analogie kann das in der Mitte Liegende nur das Gefühl sein.

Wollten wir uns hier nun gleich mit dem Namen „Gefühl“ befriedigen, so würden wir nicht tief genug in das Wesen des Vorgangs blicken. Man muss aber wissen, dass alle die oben angeführten Beispiele, so einfach sie zu sein scheinen, schon sehr complicirter Natur sind, weil sie aus dem Gebiete des bewussten Lebens entnommen wurden. Das Unbewusste hat jedoch immer den Vorrang. Ohne Weiteres kann Niemand nach der Traube greifen; sondern es gehen unzählige unbewusste Bewegungsacte im Kindheitsalter erst voran, die sinnenfällig werden und die Möglichkeit einer zweckmässigen und unzweckmässigen oder verfehlten Bewegung unterscheiden lassen, so dass dieser ganze Vorgang noch eine viel feinere Analyse verträgt und fordert. Allein dies gehört nicht hierher, sondern soll an anderem Orte ausgeführt werden, wie es zum Theil auch schon von andern Forschern richtig erkannt ist. Hier bemerke ich nur, dass, wer fehl greift, ein Missfallen auslöst; wer trifft, Beifall in sich findet. Demgemäss verhält es sich nun auch beim Denken; eine logische Bewegung, d. h. ein Urtheil, welches irrig ist, missfällt uns; ein Urtheil aber, welches trifft und richtig ist, befriedigt uns und

hat unseren eigenen Beifall. Hier nun haben wir das gesuchte Gefühl. Es ist der aus den unbewussten Denkthätigkeiten uns wohlbekannte Beifall, der hier sollicitirend auf das Bewegungsvermögen wirkt und das Urtheil auslöst, da das durch die Frage oder den Zweifel entstandene unangenehme Gefühl eine Abhülfe verlangt, um durch die Denkbewegung die Befriedigung herbeizuführen.

Die Gegensätze des Gefühls und das Coordinatensystem der Welt.

Diese Andeutungen mögen hier genügen. Da aber jedes Gefühl wesentlich entweder als angenehm oder unangenehm, als Beifall oder Missfallen empfunden wird, so fordern wir zum Verständniss dieses Unterschiedes, von dem alle Thätigkeiten abhängen, einen zugeordneten Beziehungspunkt. Dieser zeigt sich alsbald in der allgemeineren Idee der Ordnung oder der Coordination überhaupt. Wenn wir die Ordnung in dem Tempo der Bewegung verfolgen, so missfällt, wer aus dem Tacte kommt; wer die Ordnung, die einem Contracte zu Grunde liegt, das Vertrauen des Einen, das Versprechen des Andern und die geschehene Leistung in's Auge fasst, dem missfällt der Bruch des Versprechens; wer die Ordnung einer mathematischen Rechnung kennt, dem missfällt der Fehler, die Lücke u. s. w. Kurz der Beifall ist immer zugeordnet dem Richtigen, das Missfallen aber der gestörten Ordnung. Mithin ist das Wesen des Gefühls zu verstehen, wenn wir unsere geistigen Functionen in das grosse Ganze einer allgemeinen, die Welt umspannenden Ordnung einbegreifen, weil wir dann in dem Gefühl die Correlation der Stellung des Ichs mit seiner Function zu dem die Ordnung des Ganzen bestimmenden einheitlichen Zweck unmittelbar empfinden.

Allgemeine Eintheilung der Gefühle.

Die Möglichkeit aller Fehler liegt in der Selbständigkeit des Ichs; denn dadurch können die Functionen, welche durch die Beziehungen zur Welt ausgelöst werden, sich nach der Natur und dem inneren Zustande des Subjects richten, ohne der allgemeinen Ordnung draussen zu entsprechen. Dass z. B. Jemand tanzt, liegt etwa in der zugehörigen Aufforderung der Ball-Gesellschaft; dass er aber aus dem Tacte kommt, liegt in seinem inneren Zustande, in seiner Ungeübtheit, seinem schlechten Gehör u. s. w.

So sind zunächst zwei Gattungen von Gefühlen zu unterscheiden; die Einen drücken die Correlation der Welt zu uns

in der Weise aus, dass die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge nach der Ordnung in dem Subject normirt wird. Diese Auffassungsweise der Dinge ist die perspectivische und die Gefühle heissen selbstsüchtige, weil alle Dinge übereinstimmen sollen mit der Ordnung in dem Selbst.

Die zweite Gattung dreht den Spiess um und betrachtet das Selbst als zu ordnen zur Uebereinstimmung mit dem Ganzen. Hier ist die Betrachtungsweise eine objective, und die Gefühle können im Allgemeinen als die idealen bezeichnet werden, sofern sie sich nach den Normen des ideellen Seins richten.

Die Arten der objectiven Gefühle.

Die objectiven Gefühle lassen sich leicht eintheilen, wenn wir die Dreiheit aller unserer Functionen in's Auge fassen; denn nach diesem Fundament muss es drei Arten von Uebereinstimmung mit der ideellen Ordnung geben. 1) Die erste Art bezieht sich auf die äusseren Thätigkeiten und Handlungen, welche der realen Ordnung entsprechen sollen. Diese Uebereinstimmung wird als die Idee der Schönheit bezeichnet und die zugehörigen Gefühle als die ästhetischen. 2) Die zweite Art betrachtet nicht den realen Erfolg, sondern die Absicht oder das Gefühl selbst als die alle Uebereinstimmung ermöglichende innere Bedingung. Diese Uebereinstimmung heisst die Idee des Guten, und die zugehörigen Gefühle, die man gewöhnlich dem Gewissen zuschreibt, heissen die Rechtsgefühle oder die sittlichen. 3) Die dritte Art bezieht sich auf die Erkenntnisssphäre. Die Uebereinstimmung unserer Function mit der ideellen Ordnung des Gedachten enthält die Idee der Wahrheit, und die zugehörigen Gefühle heissen die wissenschaftlichen oder logischen.

Das religiöse Gefühl.

Ein Gefühl aber ist in dieser Eintheilung nicht mit enthalten, obwohl es gerade dasjenige ist, um dessentwillen wir diese ganze Eintheilung wenigstens tabellarisch uns vorführen müssen — ich meine das religiöse Gefühl. Dies kann aber nun sehr leicht zu vollem Verständniss gebracht werden, wenn wir die allein noch übrig bleibende Coordination des Ichs zu dem Gottesbewusstsein hinzunehmen, wie dies schon oben bei der Definition der Religion dargelegt ist. Hier haben wir uns jedoch zu erinnern, dass wir nicht das religiöse Gefühl schlechthin, sondern nur das dem Pantheismus zugehörige suchen. Denn da der Atheismus als Basis des Bewusstseins

vorauszusetzen und also kein projectiver Gott vorhanden ist, gegen welchen das Ich eine Gesinnung haben könnte, so muss nach dem allgemeinen Wesen des Pantheismus das Ich in die selbstischen und perspectivischen Auffassungen und Bewegungen, der Gott aber in die ideale und objective Gedankenwelt und die zugehörige Handlungsweise verschwinden. Mithin kann es sich für dieses religiöse Gefühl nur um die Coordination der geistigen Functionen untereinander handeln.

Excurs über die Aristotelische Ethik.

Um das specifische Wesen dieses religiösen Standpunktes völlig in's Klare zu bringen, müssen wir zunächst das Verhältniss der gegebenen Elemente, abgesehen von der religiösen Gesinnung, betrachten. Nun ist einleuchtend, dass beide Elemente sowohl in Disharmonie als in Harmonie stehen können. Harmonisch sind sie nur, wenn das selbstische Element völlig dem idealen gemäss sich ordnet; weil die Vernunft keine andere Ordnung jemals anerkennen und zulassen kann, als die von ihr gefundene. Mithin muss uns die Disharmonie als unsittlich und schlecht, und die zugehörige Handlung und Gesinnung als Vergehen, Verbrechen, Laster erscheinen. Wenn aber das selbstische Element in seinem Begehren und in seinen Anschauungen sich der Vernunft und dem Gewissen conformirt, so entsteht eine Harmonie der inneren Functionen, und dies ist der Inhalt der antiken griechischen Ethik, wie sie besonders durch Aristoteles ausgebildet wurde; denn in dieser dreht sich alles um die sogenannte Humanität oder καλοκἀγαθία, d. h. um den Gehorsam des zum Gehorchen und zur Unterordnung bestimmten subjectiven Elementes unter die allgemeinen von der Vernunft erkannten objectiven Normen. Eine solche innere, aus der Natur der coordinirten Elemente selbst bestimmte Harmonie heisst Tugend, wenn sie zu einer lebendigen Kraft gekommen ist, aus welcher immerfort im Einzelnen richtige, d. h. harmonische Handlungen und Lebensauffassungen abfliessen, und es folgt, dass dieser Coordination gemäss beide Elemente, sofern sie für einander harmonisch sind, nach jeder Seite hin ihre besondere Tugend haben; denn das gehorchende Element kann nur die ethische Tugend erreichen, das befehlende Element aber ist nothwendig dianoëtisch, weil die Normen in der Vernunft liegen. Diese Ethik hat nun keine Spur eines religiösen Charakters. Da der Mensch aber der

Religion als Mensch nicht entbehren kann, so wurde auch Aristoteles dazu getrieben, seiner Ethik eine religiöse Wendung zu geben, und zwar auf zwei Wegen. Einmal nämlich versuchte er, die ganze Tugend als die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) hinzustellen, was ihm natürlich nicht auskam; denn es ist eine kindliche Illusion, das Leben des Menschen auf dieser Erde als eine mit dem Tode abgeschlossene vollkommene Ganzheit zu betrachten, da es nur ein kleiner Ausschnitt aus unserem uns selbst noch unübersehbaren Weltbilde ist, wie eine Scene aus einem Drama, wie eine untere Klasse aus der ganzen Schule, die wir durchzumachen haben. Deshalb scheiterte Aristoteles denn auch nothwendig an den Klippen des Zufalls, an den zufälligen Begabungen, welche die Menschen mit auf die Welt bringen, und an den zufälligen Lebensereignissen, die als Glück oder Unglück erscheinen, da er seinen glückseligen Mann nur als einen Schuster definiren musste, der nicht immer die besten Schuhe machen könnte, sondern nur nach dem gerade gegebenen Leder sich zu schicken hätte, um das unter den Umständen Erreichbare herzustellen. Die Glückseligkeit musste sich ohne Glauben an die Providenz in solcher Art accomodiren, dass der Standpunkt des Atheismus herauskam, der ja in den verschiedensten Formen und Vermischungen auftreten kann.

Der zweite Versuch, den Aristoteles in Anlehnung an Platon machte, bestand in einem halben Pantheismus, indem er am Schluss der Ethik die Frage wieder aufnahm, die dianoëtische Tugend allein zum Sitze der Glückseligkeit erkor und, wie wie wir bei der letzten Form des Pantheismus genauer sehen werden, in dem Denken die Vergöttlichung geniessen wollte. Ich nenne diesen Aristotelischen Pantheismus einen halben, weil, wie ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe, besonders im dritten Bande der Neuen Studien, gezeigt habe, die speculative Kraft des Aristoteles überhaupt zu gering war, um eine zusammenstimmende Weltansicht construiren zu können, weshalb sein System (wie auch indirect z. B. der von verschiedenen Seiten geführte Streit gegen die Averrhoistischen Ausleger beweist) nur zum Theil den pantheistischen Anstrich hat. Diese zweite religiöse Wendung gehört daher zum Pantheismus des Gedankens und wird weiter unten erörtert werden.

Ich will hier nur noch bemerken, dass man bisher etwas zu gutmüthig alle diese Fragen als ethische betrachtet hat, weil sie in des Aristoteles Ethik stehen. Wenn man als Philosoph an die Kritik dieses Werkes geht, so muss man sofort die ganze Untersuchung über die Eudaemonie herausreissen, weil sie mit dem Begriffe, den Aristoteles selbst von der Ethik giebt, nichts zu thun hat. Man könnte diesen principiellen Theil Religionsphilosophie nennen, da es sich dabei um die Stellung des Menschen zu Gott oder zum Schicksal oder zum Universum dreht. Nur ist zu bemerken, dass Aristoteles selbst sich gar nicht bewusst geworden ist, dass es religiöse und nicht ethische Fragen sind, die er behandelt, was sich freilich dadurch leicht erklärt, weil überhaupt die religiöse Gesinnung bei ihm keine höhere Ausbildung und Vertiefung fand. Trotzdem wird sich kein Gelehrter, wenn er überhaupt zu einem beurtheilenden Standpunkte gelangen kann, weigern einzuräumen, dass alle die zur Erörterung der Eudaemonie von Aristoteles herangezogenen Begriffe, die für diese Frage auch unvermeidlich sind, zur Religionsphilosophie gehören. Zur Ethik gehört nur die Erörterung der Harmonie unserer geistigen Functionen, also die Theorie der Tugenden und der Pflichten und der zugehörigen Güter. Will man aber das religionsphilosophische Fundament und die ethische Abhandlung mit dem gemeinschaftlichen Namen Ethik taufen, so dreht es sich um einen Namenstreit, wobei das philosophische Interesse aufhört, welches sich nur auf die Ordnung der Begriffe richtet; denn was kann es z. B. den Philosophen kümmern, dass Spinoza sein Hauptwerk Ethik tauft, da sich darin doch alle Disciplinen der Philosophie abgehandelt finden.

Fortsetzung: Das religiöse Gefühl.

Kehren wir nun nach dieser Abschweifung, die zur antithetischen Illustration erforderlich war, zu unserer Frage zurück, so erinnern wir uns, dass wir das specifische religiöse Gefühl für den Pantheismus bestimmen wollten. Nun hatten wir alle Gefühle eingetheilt und bestimmt und nur das religiöse Gefühl nicht gefunden; wir waren aber zu dem Schluss gekommen, dass dieses nur durch die Coordination der geistigen Functionen untereinander entspringen könnte. Wenn wir jedoch diese Coordination vollziehen, so erhalten wir die Ethik, und um dieses Resultat zu veranschaulichen, waren wir

zu dem Exempel der Aristotelischen Ethik übergegangen, wo wir das gesuchte religiöse Gefühl vermissten.

Wir müssen daher eine neue Construction vollziehen, die aber sehr einfach ist; denn da die selbstsüchtigen Gefühle mit den idealen nothwendig wieder in Verhältniss stehen und dies Verhältniss wieder nur durch ein Gefühl geordnet werden kann, so muss dieses Gefühl, welches den Einklang der perspectivisch und objectiv aufgestellten Welt regelt, nothwendig ein religiöses werden, sobald das Selbst mit dem ganzen Inhalt der selbstsüchtigen Gefühle und perspectivischen Auffassungen in den Gott, d. h. in alle die idealen Gefühle und die objectiven Auffassungen verschwindet, d. h. sobald nach dem Durchgang durch den Atheismus die pantheistische Stufe des Bewusstseins erreicht ist. Denn sobald der früher projective Gott in das Bewusstsein zurückgenommen und also als gegenwärtig in den idealen Functionen anerkannt wird, so dass diese als etwas Göttliches erscheinen, so muss das Selbst, welches dem auswärtigen Gott coordinirt war, zugleich zerschmelzen und sich nur als Erscheinungsform dem allgemeinen göttlichen Leben hingeben, da das Selbst nichts Einzelnes und Selbständiges mehr sein kann, wenn es den im All gegebenen Gott in sich fasst. Mithin ist das Gefühl dieses Einklangs zwischen den beiden Gefühlsgattungen nicht mehr ein moralisches, wobei die Persönlichkeit als Träger bestehen bleibt, sondern ein religiöses, da die Persönlichkeit in diesen Einklang mit dem Göttlichen aufgeht. Es kommt dabei also nicht mehr auf ein einzelnes Thun oder Leiden an, welches in einzelnen Zeitpunkten bei gewissen einzelnen Objecten der Erkenntniss gethan oder gelitten werden müsste, sondern die beiden geistigen Functionsgattungen selbst in ihrer allgemeinsten Einheit treten untereinander in Beziehung und Einklang. Dadurch verschwinden also die unsäglich vielen Widersprüche zwischen unserem Selbst und dem Universum (Gott), die endlosen Widerwärtigkeiten und Quälereien des Lebens, die Empfindung der Leerheit, der Sünde und Gottlosigkeit, und es gelangt der mit lauter endlichem, den Begierden entsprechenden Inhalt angefüllte Geist aus dem Wirrwar der Welt, aus dem bedrückenden täglichen Allerlei mit Einem Schlage zum vollen Einklang mit Gott oder dem Universum, zum Frieden, zu einem Alles einigen-

den, Alles mit innigem Beifall ordnenden Gefühl. Dies Gefühl ist es, was wir für den Pantheismus des Gefühls suchten.

Dass Jemand diese Religion haben muss, lässt sich speculativ nicht beweisen, wohl aber, dass man sie haben kann. Denn wenn wir von der Thatsache der Einseitigkeit der Menschen ausgehen, so ist es schlechthin möglich, dass sowohl die eine, als die andere Function des Geistes zum Uebergewichte kommt, und so kann natürlich jenachdem auch das Gefühl den Schwerpunkt des geistigen Lebens eines Menschen bilden. In diesem Falle wird das Gefühl sich nun entweder in die unendliche Vielheit der einzelnen Erlebnisse und Thätigkeiten aller Art verzetteln, um den Menschen in den immer wechselnden Strudel von Lust und Leid, aber mit weit überwiegendem Leid zu bannen, oder er wird sich reinigen und sammeln und von der Vielheit zurückziehen zu der Wurzel des Lebens, um in dem allgemeinen Einklange der unbestimmten geistigen Functionen die Ordnung religiös zu geniessen. Was die speculative Construction hier zeigt, das muss uns durch die Erfahrung ausgefüllt werden, indem wir uns zu erinnern suchen, ob wir nicht Menschen dieser Art kennen gelernt haben, oder ob wir etwa selbst, wenn nicht immer, doch einmal im Laufe unserer Entwickelung diese Art des religiösen Gefühls theilten.

Zweites Capitel.

Die reine Form.

§ 1. Dogmatik und Cultus.

Dogmatik. Mysticismus.

Um die pantheistische Religion des Gefühls genauer zu charakterisiren, müssen die beiden anderen geistigen Functionen in ihrem Verhältniss zum Gefühl betrachtet werden; die Beziehung auf die Erkenntnissthätigkeit giebt die Dogmatik, die Beziehung auf das handelnde Vermögen den Cultus.

Nun ist sofort klar, dass bei dieser Religionsform, in welcher das Gefühl das Uebergewicht hat, die andern Geistesthätigkeiten in ihrer Ausbildung zu kurz kommen müssen, weshalb sich schon von vornherein keine sorgfältig ausgearbeitete Dogmatik erwarten lässt. Vielmehr ist ganz nothwendig, dass der Religiöse auf diesem Standpunkte keine Neigung verspürt, auf die Gegenstände der Erkenntnisswelt mit allen ihren wissenschaftlichen Unterschieden einzugehen, da sein Interesse ja umgekehrt darin besteht, die besonderen Fragen los zu werden und bloss den allgemeinen Einklang zwischen aller erkennenden und aller thätigen Function zu empfinden. Folglich muss auf diesem Standpunkte das Verallgemeinern, das unbedingte Aehnlichfinden von Allem mit Allem zu Hause sein. Weil die erkennende Thätigkeit überall eine und dieselbe ist, wo etwas erkannt wird, es möge sein, was es wolle, so muss diese Einheit nun durchschlagen und alle Gegenstände der Erkenntniss durchziehen und verschwemmen, so dass Alles Eins wird. Die allgemeine Unbestimmtheit tritt daher hier als Einheit, als das göttliche Correlat zu dem Gefühle auf, und man kann aus diesem Grunde den Standpunkt M y s t i c i s m u s nennen, weil die Bestimmtheit der Unterschiede verloren geht und in allem Einzelnen und Endlichen

immer das Eine Göttliche in unbestimmter und geheimnissvoller Weise gesehen wird. Die allgemeine pantheistische Dogmatik wird daher hier bei Vernachlässigung der wissenschaftlichen Arbeit zu einem durch Bilder, Analogien und Ahnungen mühelos die Dinge und die Welt in Gott auflösenden Process, wobei natürlich überall viel Geheimniss vorkommen muss, weil die Bestimmtheit der Dinge nur schwindet, wenn sie mit dem Schleier der Vergleichung und Verallgemeinerung zugedeckt wird. Alle Mystiker von Pseudo-Dionysios Areopagita an bis auf die modernsten geben uns Beispiele für dieses Verfahren, durch welches unmittelbar die Eine Gottheit in jeder beliebigen einzelnen Erscheinung angeschaut wird.

Cultus. Quietismus.

Wenden wir uns nun zu dem andern Beziehungspunkte, zu der handelnden Function, so kann der Pantheist des Gefühls natürlich nicht in die einzelnen und bestimmten Acte des Privatlebens oder der politischen und kirchlichen Gemeinschaft einzugehen geneigt sein, weil dazu die correspondirende Erkenntnissarbeit erforderlich wäre, oder die andern, den weltlichen Interessen des Staates und der Kirche entsprechenden, nicht-religiösen Gefühle entbunden würden. Mithin wird auch nach dieser Seite ein negatives Verhalten oder eine Indifferenz stattfinden müssen, indem es als gleichgültig erscheint, ob wir uns so oder so bemühen, ob der Erfolg so oder so ausfällt; denn alles Geschehen entspricht ja doch immer dem allgemeinen Einklange, den die Gottheit verbürgt, weil er in unserem Gefühle lebendig ist. Ob einer reich oder arm ist, die gewünschte Stelle erhält oder nicht, ob er geehrt oder verachtet, sehend oder blind, krank oder gesund ist, ja ob er lebt oder stirbt, es ist alles Eins, da in dem Gefühl ja ein für alle Mal das Ich seinen Willen in den allgemeinen Einklang aufgehoben und daher Friede und Seligkeit erlangt hat. Mit Recht hat man diese Stellung des Gemüthes Quietismus genannt; denn der Mystiker arbeitet weder mit Enthusiasmus für den Fortschritt und die Vermehrung menschlichen Wohls, noch kümmert er sich um moralische und heilige Handlungen, noch dient er dem Staate oder der Kirche. Er hat in seinem Gefühle viel mehr, nämlich die Erfüllung, welche die Andern mit zweifelhaftem Glücke in einzelnen Handlungen und Ereignissen suchen.

§ 2. Ethik.

Ethik.

Während nun in allen den pantheistischen Religionsformen, die wir bisher studirten, der Cultus die Hauptsache war, so fällt hier der Schwerpunkt in die Ethik. Doch darf man nicht glauben, dass es hier auf ein ausgebildetes Moralsystem ankommen könnte, vielmehr ist dies mit der Vernachlässigung der Erkenntnissarbeit und der nach Aussen gehenden Handlungen zugleich ausgeschlossen. Es dreht sich also, da das Ich pantheistisch in die geistige Function aufgeht und hier die Gefühlsfunction überwiegt, um ein möglichst constantes und möglichst intensives Gefühl. Immer kann der Mensch aber in diesen Acten des Gefühls nicht leben, weil die andern beiden Functionen des Geistes auch da sind und also einen Theil des Bewusstseins für sich in Anspruch nehmen. Daher kann es in dieser Religionsform nur darauf ankommen, die andern beiden Functionen als Mittel und Hülfen zu gebrauchen, um das zugehörige Gefühl auszulösen, d. h. um gleichsam als Heizmaterial die heilige Flamme des Gefühls zu nähren und die göttliche Gluth, in welcher das Ich verzehrt wird, immer von Neuem zu schüren.

Da nun das Gefühl als Mittelpunkt dieser Religion erscheint, das Gefühl aber immer Lust oder Schmerz, Beifall oder Missfallen ist, so könnte ein Unbesonnener vermuthen, dass diese Religionsform sich in zwei Arten spalten werde, in eine Religion der Lust und des Schmerzes. Die letztere würde dann den Pessimismus vorstellen, welcher sowohl bei den Berührungen mit der Körperwelt ein Plus von Schmerzen, als bei den persönlichen Beziehungen ein Plus von Kränkungen, Missstimmungen und zerstörten Illusionen und in der wissenschaftlichen Thätigkeit ein Plus von logischem Unbehagen bei fortwährenden Irrungen und Widersinnigkeiten erwürbe. Allein eine solche unbesonnene Vermuthung müssen wir gleich zur Seite stossen; denn der Pessimismus gehört, wie wir schon oben sahen, zum Atheismus und nicht in die viel vornehmere Religionsform des Pantheismus. Der Pessimismus hat ja sein Elend und seine Leere daher, weil ihm der Gott fehlt, während der Pantheist den verloren gegangenen Gott in seiner geistigen Thätigkeit wiedergefunden hat und daher die Fülle der Gottheit, in welche das Ich verschwindet, geniesst. Der Pessimismus ist daher als ein unreifer Uebergangs-

zustand, in welchem unreife Naturen immer verharren können, nur das Motiv und die Schwelle des Pantheismus; die Religion des Gefühls kann aber nur die Freude, die Seligkeit zu ihrem Inhalte haben und ist daher im Gegensatz zu der Religion der That, die in verschiedene Formen auseinanderging, wesentlich einfach und einförmig.

§ 3. Die religiöse Gesinnung.

Der Schmerz ist kein der Lust nebengeordnetes Princip.

Es fragt sich nun, wie diese Religion zu Stande kommt. Das Gefühl ist seinem Wesen nach positiv und eins und nicht polar gegensätzlich, wie man allgemein von denen hört, welche den Schmerz für ebenso positiv und ursprünglich halten, wie die Lust. Bei genauerer Analyse aber wird man finden, dass die Lust, wie jeder Act, sich unter bestimmten Coordinationen entwickelt; sobald diese Entwickelung gehemmt wird, so tritt der Schmerz in seinen verschiedenen Arten und Graden auf. Dass nun der Schmerz nicht der Lust nebengeordnet und von gleichem Range ist, kann man durch einen indirecten Schluss sicher erkennen.

Da nämlich die Zustände des Seelenlebens in einer bestimmten Weise einander untergeordnet sind, so kann man auf die Lust auch die oben (S. 71) erwähnten Gesichtspunkte anwenden und bei der Lust sowohl von einem Vermögen oder einer Anlage, als von einer lebendigen Kraft, die gewöhnlich Gesinnung oder Geschmack genannt wird, sprechen, und ebenso drittens auch den Act oder die einzelne Wirklichkeit der Lust unterscheiden. Demgemäss kann man auch für den Zwischenzustand zwischen dem Vermögen und dem Akt noch eine besondere Benennung gebrauchen und ihn als Werden oder als Begehren und als im weiteren Sinne verstandenes Wollen bezeichnen, wie ebenso auch jener der Thätigkeit oder Handlung vorhergehende Zustand als Trieb oder auch als Begierde und Wille bezeichnet wird, weil dem Gefühl sofort eine Bewegung coordinirt ist, die als Ziel oder Zweck aufgefasst und vorhergesehen und mehr oder weniger bewusst wird. Mithin heisst dann die sich entwickelnde Lust Begehren nach Lust. Dies angebliche Begehren oder Wollen hat aber keinen eigenen Inhalt, sondern ist bloss das Gefallen oder die Lust als Werdendes betrachtet. Wäre

nun der Schmerz und also auch das Missfallen etwas Positives und der Lust und dem Beifall Nebengeordnetes, so müsste es auch ein zugehöriges Begehren oder Wollen geben. Nun wird aber kein Mensch behaupten, dass er Schmerz oder Missfallen begehrte. Also kann auch der Schmerz nichts der Lust Nebengeordnetes sein, während vielmehr umgekehrt, wenn die Lust das Positive ist, der Schmerz das ist, was wir nicht wollen oder nicht begehren. Also ist der Schmerz und das Missfallen bloss der Hemmungszustand einer sich entwickelnden Lust, für welche die Coordinaten schon von Weitem gegeben sind, während sie in der Ordnung des Weltlaufs durch andere Coordinationen verhindert wird.

Dasselbe lässt sich bei den Handlungen bemerken. Der Lust ist immer eine bestimmte Bewegung oder Handlung zugeordnet, die wir deshalb den Zweck nennen. Da die Organisation des Seelenlebens immer eine Vorbereitung, Verkettung und ein Ineinandergreifen verschiedener Akte mit sich bringt, um ein immer complicirtes Ziel der Handlung zu vermitteln, so wird dieser ganze Verlauf auch bald zu mehr oder weniger deutlichem Bewusstsein kommen, und wir nennen daher, wie wir schon oben erinnert, das Bewusstsein von dieser Ordnung einen Trieb oder Willen. Uebertragener Weise schreiben wir auch z. B. dem Wasser einen Trieb zu, wenn wir eine Ordnung der Bewegung erkennen, die zu einem gewissen Erfolge hinführt. Wie aber bei dem Wasser kein Wille und Begehren vorhanden ist, durch einen Schlund herabzustürzen, so ist auch die blosse Bewegungsordnung in der Seele kein bestimmtes Vermögen mit einem eigenen Inhalte, sondern der Inhalt liegt bloss in der erkennenden, fühlenden und handelnden Function, und die bewusst werdende Coordination dieser Functionen, welche die blosse Form und Ordnung des Geschehens ist, führt den Namen Wollen. Wenn nun der Schmerz etwas Positives wäre, so müsste das zugeordnete Misslingen der Handlung auch ein positiver Zweck sein, und mithin müsste dafür auch ein Trieb, ein Begehren oder Wollen vorausgehen. Es wäre aber lächerlich, wenn man sagte, Jemand hätte den Trieb, auf der Jagd vorbeizuschiessen, oder das Begehren, beim Sprung ein Bein zu brechen u. s. w. Mithin kann der Schmerz und das zugeordnete Misslingen oder die Hemmung der Functionen nichts Positives sein.

Ueber das Wesen des vernünftigen Willens und der Freiheit habe ich schon oben S. 46 und 326 gehandelt.

Die Hemmungen der Akte.

Nun ist leicht zu begreifen, dass der Mensch als einzelnes Glied in der grossen Oekonomie der Welt bei seinen Akten vielerlei Hemmungen ausgesetzt sein muss; denn wenn wir den Ansatzpunkt beliebig wechseln und die gleichzeitigen Triebe und Begehrungen aller Anderen in's Auge fassen, so müssen doch nothwendig immer eine Menge Candidaten abgewiesen werden, wenn Einer an's Ziel gelangen soll. Mithin ist es in der Ordnung, dass alle unsere physischen, persönlichen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen mit unzähligen Hemmungen zu kämpfen haben, so dass immer viele misslingen und die meisten wenigstens stark eingeschränkt werden. Dadurch ist eine unerschöpfliche Quelle von Aerger, Neid, Kummer, Sehnsucht, Zorn, Hass, kurz von Leid und Schmerz eröffnet, weil nur der gelingende Akt zur Freude führt.

Der quietistische Weg zur Freude.

Wer nun ein Uebergewicht des thätigen Vermögens in sich verspürt, der kann sich, wenn er nicht ein besonderer Günstling der Fortuna ist, auf viel Lebensleid gefasst machen. Da der Mensch aber die Vollendung alles Strebens in der Freude hat, so sucht er auch den Weg, dahin zu gelangen. Dieser Weg ist für den praktischen Mann der Kampf, die List und die erworbene Geschicklichkeit. Wie aber schon Göthe sagt, dass der Handelnde immer gewissenlos sei, so müssen wir einräumen, dass wirklich theils die leise Sprache des Gewissens überhört werden muss, wenn man das nach unserem perspectivischen Gesichtspunkte formulirte Ziel im Leben erreichen will, theils auch ausser dieser moralischen Unlust eine Menge anderer Missstimmungen und Leiden unvermeidlich sind. So bliebe der Weg übrig, gar nicht zu handeln, um gar nicht zu leiden. Allein dies ist erstens unmöglich, weil man doch nicht vermeiden kann, zu frieren, wenn es kalt ist, und weil einem, auch wenn man nicht selbst kocht, die Suppe versalzen werden kann in jeder Bedeutung. Zweitens aber würde die Sache auch nicht bei der Wurzel angegriffen sein; denn der Ausgang der Begebenheiten kann uns ja bloss als Leid erscheinen, wenn wir vorher mit unserem Gefühle eine andere Stellung zu den Dingen genommen hatten. Mithin müssen wir auf den

sogenannten Willen zurückgehen, d. h. auf die Vorstellungen der Dinge in unserem Bewusstsein und die dabei ausgelösten Gefühle des Wohlgefallens und Missfallens. Nun giebt es dabei nothwendiger Weise, wie oben S. 270 dargelegt, zwei Auffassungsweisen, die perspectivische und die objective. Die perspectivische ist auf das Selbst, das Ich bezogen und darum die Ursache alles selbstsüchtigen Missfallens und Leides. Sobald wir daher das Ich in das Allgemeine verschwinden lassen, indem wir uns nur nach dem Inhalt unserer Functionen erfassen und uns daher ebenso wie die Andern als eine Erscheinung in dem Ganzen betrachten, so verschwindet mit dem perspectivischen Standpunkte auch die ganze Reihe der Affekte, die das Leben mit Schmerz durchdringen. Dadurch wird nun freilich zugleich der Nerv der Handlung durchschnitten; allein es war ja vorausgesetzt, dass nicht jeder Mensch zum Quietisten werden kann, sondern dass ein Uebergewicht des Gefühlsvermögens und eine entsprechende Verminderung der Energie der anderen Functionen stattfinde. Sobald also der perspectivische Standpunkt aufgegeben ist, so heisst dies soviel, als sein Wollen aufheben in das allgemeine Geschehen, welches mystisch als blosse Erscheinung der Gottheit angesehen wird. „Wolle das Geschehende, wie es geschieht, und Du wirst frei und glücklich sein“, sagt der Stoiker Epiktet, der in dieser Beziehung Quietist ist. Wenn man die Dinge anders will, als sie geschehen, so hat man Leid und steht auf perspectivischem Standpunkte, indem man sein Privatinteresse oder die begränzten Interessen eines Standes, Staates odes Volkes geltend macht, d. h. man hebt sein Ich nicht in die Gottheit auf. Darum sagt Angelus Silesius (I. 24): „Mensch! wo Du noch was bist, was weisst, was liebst und hast, so bist Du, glaube mir, nicht ledig Deiner Last.“ Der Weg zur Seligkeit ist daher „der geheime Tod“, wie es der cherubinische Wandersmann spielend benennt, d. h. die pantheistische Auffassung des Ichs, welches sich noch nicht als Wesen erkennt, sondern sich nur als particuläre Function in der traurigen Wechselwirkung aller endlichen Functionen bewusst war. Die Aufhebung dieser beschränkten Einzelheit in das Allgemeine muss daher als Befreiung aus einem Gefängniss und dieser geheime Tod des Ichs als das wahre und selige Leben betrachtet werden. Darum singt Angelus (I. 26): „Tod ist ein selig Ding: Je kräftiger

er ist: je herrlicher daraus das Leben wird erkiest". Darum spielt er auch mit den christlichen Symbolen des Dogma, um seinen mystischen Sinn durch Paradoxie hindurch zu offenbaren. „Ich sterb und leb auch nicht, Gott selber stirbt in mir: Und was ich leben soll, lebt Er auch für und für." Es ist eine Art von geistigem Kitzel, die in dieser Ausdrucksweise liegt, indem das Ich sich in Gott aufhebt und Gott doch auch wieder nur in dem Ich lebt, sofern eben beide, Ich und Gott, im Pantheismus noch nicht als Wesen, sondern nur als geistige Functionen erkannt werden.

Der Weg zur Seligkeit ist daher der geheime Tod des Ichs, aber ebenso der Tod oder das Verschwinden Gottes aus der Welt; denn der Gott muss ja als unsre Function wiedererscheinen, wenn er draussen verschwindet. So heisst es bei Angelus S. (I. 199): „Geh hin, wo Du nicht kannst: sieh, wo Du siehest nicht, hör', wo nichts schallt und klingt, so bist Du, wo Gott spricht." So ist Gott aus der Welt vertrieben, wie er in dem folgenden Epigramm in unserem Geiste eingeheimst wird: „Gott ist wahrhaftig nichts: und so er etwas ist, so ist es nur in mir, wie er mich ihm erkiest."

Die Seligkeit des Quietisten und Mystikers.

Auf diesem Wege findet der Quietist natürlich eine vollkommene Ruhe. So sagt Angelus Silesius (I. 49): „Ruh ist das höchste Gut; und wäre Gott nicht Ruh, ich schlösse vor ihm selbst mein' Augen beide zu." Zugleich zeigt sich, dass dieser vollkommene Einklang zwischen den beiden geistigen Functionen, zwischen Erkenntniss und Thun, die vollkommene Tugend selber ist. Wer deshalb noch handelt nach der Erkenntniss, der hat auch das Ich noch nicht in die Gottheit verloren. Darum schliesst Angelus ganz consequent, wenn er sagt (I. 53 und 54): „Mensch, wo Du Tugend wirkst mit Arbeit und mit Müh, so hast Du sie noch nicht, Du kriegest noch um sie." „Ich selbst muss Tugend sein und keinen Zufall wissen, wo Tugenden aus mir in Wahrheit sollen fliessen." Das Gefühl, welches aus diesem unbedingten Einklange entsteht, ist nun allerdings die Seligkeit, aber es ist zugleich nothwendig, dass in diesem Gefühle alle Bestimmtheit der Erkenntniss verschwinden muss, weil alle Erscheinungen in die unbestimmte und leere Einheit des Göttlichen aufgehoben werden. Darum sagt Angelus (I. 45): „Ich lieb ein

einzig Ding, und weiss nicht, was es ist, und weil ich es nicht weiss, drum hab' ich es erkiest." Und: „Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun (Zeit) noch Hier (Raum); je mehr Du nach ihm greifst, je mehr entwird er Dir." Das Ich ist deshalb selbst zur Gottheit geworden. (I. 23): „Ich muss Maria sein und Gott aus mir gebähren, soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren." Und (I. 14): „Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäublein sein, das ich (Mensch, glaube mir) mit ihm nicht hab gemein." Oder (I. 10): „Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein: er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein." Oder, in andrer Fassung derselbe Gedanke (I. 17): „Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz' an seiner Hand: sein Geist, sein Fleisch und Blut, ist ihm an mir bekannt." Da durch diese Auffassung der Mensch mit seiner Ichheit ganz aus der Welt verschwindet, so bleibt ihm nur die Seligkeit des Einklangs seiner allgemeinen und unbestimmten Functionen übrig und folglich wird er in jeder Lebenslage die gleiche Stimmung haben und über jede Qual hinaus selbst im Ochsen des Phalaris glückselig sein. Ich citire wieder Angelus, weil dieser mit seiner bezaubernden Paradoxie den Standpunkt scharf und klar ausdrückt (I. 38): „Wenn Du die Dinge nimmst ohn' allen Unterscheid: so bleibst Du still und gleich in Lieb und auch in Leid" und (I. 39): „Wer in der Hölle nicht kann ohne Hölle leben, der hat sich noch nicht ganz dem Höchsten übergeben." Das Ich ist so allerdings selig; aber es ist auch nothwendig in Nichts aufgelöst, ebenso wie die Gottheit, weil das Einzige, was übrig bleibt, nur das Gefühl ist mit seiner Seligkeit. Dies spricht der Cherubinische Wandersmann so aus (I. 46): „Ich bin ein seligs Ding, mag ich ein Unding sein, das allem, was da ist, nicht kund wird, noch gemein." Dass das Ich ganz in das selige Gefühl aufgeht und darin alle Dinge und Gott hat, so dass Gott ebenso in das selige Gefühl des Menschen verschwindet, diesen mystisch-quietistischen Standpunkt spricht auch Göthe in den berühmten Worten aus: „Erfüll davon (nämlich von Himmel, Erde, Sternen, uns selbst und Allem) Dein Herz, so gross es ist, und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn' es dann, wie Du willst, nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür; Gefühl ist Alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth." Aehnliches sagt auch der Mystiker Tauler, der es

freilich grösstentheils aus Pseudo-Dionysius hat (Predigten I. 13 p. 117. ed. 1826): „Der Mensch, der sich also gegeben hat und sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniss in die göttliche Freiheit, in sich selber, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher, denn ein natürlicher Mensch, und wenn man den Menschen anrührte, rühret man Gott an. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt, hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen in ein göttliches Wesen. Dieses liebliche Spiel ist über Verständniss, über empfindliche und fühlbare Weise und über natürliche Weise. Die hier inne sind und die dies sind, die sind in dem allernächsten und allerseligsten Weg, und in der Weise der allerhöchsten Seligkeit, da man ewiglich Gottes soll gebrauchen in der höchsten Weise. Davon ist viel besser schweigen, denn sprechen, und besser empfinden oder fühlen, denn verstehen.“ — An diesen Beispielen haben wir zur Confirmation genug, da der Standpunkt ja sonst bekannt ist und unsere Aufgabe nur darin bestand, die speculative Ortsbestimmung und Deduction desselben in dem System der Religionsphilosophie zu liefern.

§ 4. Die zugehörige Religionsphilosophie.

Schleiermacher.

Der grösste Theologe unseres Jahrhunderts ist unter zwei Einflüssen ebenfalls dahin gelangt, die Religion als Gefühl zu bestimmen und deshalb eine principiell quietistische und mystische Religionsphilosophie zu begründen. Einerseits war es Spinoza, andererseits die Herrnhuter-Erziehung, die ihn zu diesem Schlusse führten. Spinoza löschte alle Dinge als blosse Erscheinungen (modi) in Gott auf und hielt es für nothwendig, dass wir, während wir durch's Handeln in Affekte und Leid gerathen, umgekehrt, wenn wir uns quietistisch verhalten, durch blosse Erkenntniss der Dinge nothwendig lauter Freude gewinnen müssen. Die Erkenntniss durch die endlichen Ursachen sei aber ungenügend, und wir müssten vielmehr alle Dinge unter die letzte Alles bedingende und erklärende Ursache bringen, d. h. in die Gottesanschauung auflösen. Darin läge die Erkenntniss und die Liebe Gottes, mit welcher er sich,

indem wir ihn lieben, durch uns und in uns selber erkennt und liebt, und dies sei das höchste Gut und die Seligkeit.

Während nun bei Spinoza der Gedankenprocess dem speculativen Idealismus angehört, so ergriffen die Herrnhuter, in deren Schoosse Schleiermacher aufwuchs, unmittelbar das Ende desselben Gedankenweges und genossen in ihrem innigen Gefühl ohne Weiteres die Gegenwart Gottes, indem sie sich ihres Willens und der Beachtung aller irdischen Dinge nach Möglichkeit entschlugen.

So ist es ganz erklärlich, dass Schleiermacher die Religion als Gefühl definirte und in dem Gefühl die Einheit aller Dinge verborgen glaubte, aus welchem dann erst in zwei Richtungen einerseits in der praktischen, andererseits in der theoretischen Sphäre die Entbindung des Endlichen erfolgte. Allein so erklärlich nach psychologischer Betrachtung die Schleiermacher'sche Religionslehre ist, so falsch ist der ganze Gedankengang nach wissenschaftlicher Betrachtung; denn erstens ist es ja nur ein Schein (wie ich oben S. 31 schon nachwies), dass die Handlungen und Vorstellungen sich aus dem Gefühle entwickelten, da sie vielmehr eine specifisch verschiedene Natur haben und dem Gefühle bloss zugeordnet sind, und zweitens sind auch die beiden Ansatzpunkte, d. h. sowohl der Spinozismus, als der Herrnhutismus, der Eine eine ganz verfehlte Speculation und der andere eine extreme Einseitigkeit, so dass aus so viel Falschem auch nichts Richtiges hervorgehen kann. Die formale Logik lehrt zwar, dass man auch aus falschen Prämissen Richtiges erschliessen könne; allein dies ist selbst ein falscher Lehrsatz, weil die richtige Conclusion in diesem Falle nur per accidens folgt, indem in dem falschen Allgemeinen ein particulär Richtiges eingeschoben war, so dass das Richtige immer nur aus dem Richtigen folgt, durch welches es auch allein als richtig erkannt werden kann. Darum darf aus diesem logischen Satze für Schleiermacher kein mildernder Umstand abgeleitet werden, sondern wir werden die ganze Begründung seiner Religionslehre verwerfen müssen. Uebrigens gehört Schleiermacher's Lehre unter den speculativen Ort der „Religion des Gefühls“ nur nach der Seite des Princips; im Uebrigen hat er mit Hülfe Spinoza's und namentlich Platon's noch andere Ausgangspunkte für die Ausführung und Durchführung seines Systems gewonnen, und

dies ist die dritte kritische Bemerkung, die hier zu machen ist; denn da der ganze systematische Aufbau der Schleiermacherschen Dialektik, Ethik und Religionsphilosophie auf die Ideen Platon's, Spinoza's und auf die modernen idealistischen Gedanken gestützt ist, so bleibt als einzig geschichtlich Neues bei Schleiermacher nur die speculative Deutung der Herrnhutischen Apotheose des Gefühls, die aber weder haltbar ist, noch mit dem übrigen Bau logisch vermittelt werden kann. Dieser übrig bleibende Bau muss in der nun folgenden Religionsform beurtheilt werden und gehört nicht hierher.

§ 5. Zur Kritik der Religion des Gefühls.

Zunächst scheint nun die Religion des Gefühls gar nicht widerlegt werden zu können; denn wo Friede und Ruhe herrscht, wo jede Angst und Noth verschwunden ist, wo man nichts Endliches denkt und von sich selbst nichts mehr weiss, da ist mit der grossen Seligkeit auch zugleich die Fülle alles Werthes und aller Güter gegeben, und wo Gott und das Gute ist, da hört die Kritik auf. Allein wenn wir uns auf den Ausgangspunkt alles Pantheismus besinnen, so erinnern wir uns, dass der Pantheist das Sein nur in den geistigen Functionen erkannte, entweder im Handeln, oder im Gefühl, oder im Wissen. Nun ist dabei gerade dasjenige Sein, welches als substanziales die Functionen ausübt und dem sie zugehören, vergessen, nämlich das Ich. Folglich muss sich ein so grosser Mangel auch empfindlich machen und an diesem Punkte wird die Kritik anheben.

Das Ich kann nämlich nie in seine Functionen verschwinden, es kann sich nur selbst vergessen und, wie man sagt ausser sich gerathen; dieser ekstatische Zustand ist aber immer ein Mangel des Bewusstseins und wird nur dann gelobt, wenn, wie gewöhnlich, das Bewusstsein des Ichs von sich selbst verwechselt wird mit der Erinnerung an alle die beschränkten und vielfach elenden und sündlichen Verhältnisse des Ichs in der Sinnenwelt. Aber selbst diese Verhältnisse dürfen in einem vollkommenen Bewusstsein nicht fehlen, und wir werden später sehen, wie das Christenthum und die wahre Philosophie zur Versöhnung solcher Dissonanzen den religiösen Humor zur Geltung bringt. Wer aber, wie der Mystiker, sich selbst über seinen Ge-

fühlen vergisst, der ist wie berauscht und wird Anderen lächerlich, während er sich durch den Humor über sich erheben sollte, um dadurch den sonst gerechten Spott der Andern zu entwaffnen. Denn es mag einer ein elender Sclave, ein Schuster, ein hässlicher und in der bürgerlichen Gesellschaft zu unterst stehender Mensch sein, so fühlt er sich im Rausch des Gefühls gottgleich und schwelgt in dem seligen Gefühl, dass Gott in ihn verliebt sei, dass er als Maria die Liebeswonne der Vereinigung mit dem Allerhöchsten geniesse, dass er der reichste und mächtigste und glückseligste Mensch, oder im Geheimen Gott selbst sei. Das Christenthum bietet scheinbar etwas Aehnliches, indem es alle Standesunterschiede und Besitzverhältnisse und dergleichen als etwas Tiefuntergeordnetes betrachtet und den Menschen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott versetzt; aber es bleibt immer das Bewusstsein von der Wirklichkeit, in welche sich der Mensch deshalb mit christlicher Besonnenheit finden soll und die er mit christlichem Muth und Vertrauen umzugestalten hoffen darf; während der Mystiker in seiner Gefühlsseligkeit nur trunken ist und keine Vermittelung seines seligen Gefühls mit der Wirklichkeit finden kann, weil die erkennende und die handelnde Function im Gefühl erloschen sind.

Damit ist denn auch zugleich ein zweites kritisches Bedenken eingeleitet. Alle Gefühle sind nämlich nothwendig flüchtiger Art und besonders die höchsten Gefühle sind kurzlebig, wenn sie auch nicht so lächerlich kurz und vorübereilend sind, wie Schleiermacher annimmt (Reden 4. Aufl. 1831 S. 50), der sie für „kaum in der Zeit“ hält. Aber mit Recht sagt doch Göthe: „Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle, erstarren in dem irdischen Gewühle.“ So viel vis inertiae also dem Seligkeitsgefühl auch zukommen möge, die Reibung der Wirklichkeit ist doch stark genug, um das Bewusstsein bald wieder mit den Aufgaben des Lebens zu erfüllen. Wenn wir nun auch einräumten, dass der Mystiker noch im Stillen den Nachklang seiner Seligkeit durch die kleine, gleichgültige oder mühselige Tagesarbeit hindurch empfände, so muss doch sein Leben in einem Rausch, mit einem Vor- und Nachrausch verfliessen, indem ihm das, was der Mensch in Wirklichkeit seiner Bildung und Stellung nach ist, nur als Traum und gleichgültiges Intermezzo erscheint, wie bei einem Becherfreunde, der sich an der Drehbank oder auf

dem Contorstuhl im Geheimen auf den Abend freut und an die letzte Nacht erinnert, und dabei sein Werk gleichgültig verrichtet. Der zweite Vorwurf gegen den Mystiker ist daher, dass er die historische Wirklichkeit zum Traum macht und in seiner Gefühlsseligkeit nichts bietet, was auch einen Werth für Andere hätte, da seine Gefühle nur die Hochzeitslust seiner eigenen Vermählung mit Gott enthalten, ohne dass er irgend einen Antrieb daher bekäme, für die gänzlich unnütze Welt etwas zu thun. Das ganze Dasein der wirklichen Welt und alle sittlichen, politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Aufgaben sind daher dem Mystiker unbegreiflich oder gleichgültig, weshalb die Welt nicht unrecht denkt, wenn sie umgekehrt die Gefühle dieser Quietisten für werthlos und gleichgültig und für einen gewissen Grad von Verrücktheit hält.

Drittens sind diese Gefühle auch vollständig unbestimmt, weil keine bestimmte Erkenntniss als Correlat erfordert wird, und mithin müssen alle angenehmen Gefühle gleichwerthig sein, wie denn z. B. Schleiermacher sich nicht wehren kann auszusprechen: „es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre“, wobei er freilich die von seinem Standpunkt aus unbeweisbare und darum nichtssagende Einschränkung macht: „ausser sie deute auf einen krankhaften verderbten Zustand des Lebens, der sich dann auch den andern Gebieten mittheilen muss.“ Wenn sich aber ein Tribunal erhöbe, um über den Werth der Gefühle abzuurtheilen und einige für gesund, andere für krankhaft zu erklären, so stände dies Tribunal ja über der Religion, und die Frömmigkeit wäre nicht mehr die Krone des Lebens. In der That kann kein Mystiker solche Einschränkung zugestehen und Schleiermacher's Princip selbst verbietet sie. Gäbe man sie aber zu, so würde man gleich weiter fragen, ob denn nicht alles Leben in einem verderbten Zustande ist? Wozu Erlösung und und Frömmigkeit, wenn bloss hier und da einmal eine krankhafte und verderbte Empfindung vorkommt! Kurz, lassen wir lieber die unlogische und ganz nichtige Einschränkung bei Seite! So folgt nun, was auch die Geschichte und Schleiermacher's eigenes Beispiel in der Vertheidigung der Lucinde zeigt, dass der Mystiker keine Massstäbe des Werthes für seine Gefühle besitzt und dass er deshalb so leicht die Wollust mit seiner Religion vereinigen kann.

Da nun der Mystiker die wissenschaftliche Erkenntnissthätigkeit ebenfalls bei Seite setzt, so gesteht er auch offen, dass er von Gott nichts wisse und erkenne, ebensowenig wie von sich selbst. Er ist eben bloss in Gefühl aufgegangen. Darum unterscheidet sich dieser mystische Pantheismus nur dadurch vom Atheismus, dass, wenn auch beide von Gott nichts wissen, der Atheist ohne annehmbare Gründe Gott läugnet und der Mystiker ohne annehmbare Gründe Gott zu haben und Gott zu sein behauptet.

Diese ganze Religion des Gefühls kann deshalb wissenschaftlich gar nicht vertheidigt werden, weil sie principiell die wissenschaftliche Function ausschliesst. Sie kann nur sagen: probirt's, so werdet ihr erfahren, wie schön der Rausch ist; aber sie kann nicht einmal lehren, wie man es machen muss, um in diesen Rausch zu gerathen. So ist es also Glückssache, hineinzukommen, und erst die Männer der Wissenschaft müssen erklären, was der Mysticismus ist, worauf er beruht, wie er entsteht und was er etwa werth ist. Selbst weiss er nichts von sich. Einen gewissen Werth können wir ihm deshalb nur zugestehen, wenn wir ihn einschränken und auch die handelnde und erkennende Function als ebenbürtig neben das Gefühl stellen und zugleich das Ich als Inhaber aller dieser Functionen in seinem Verhältniss zu Gott erhalten und es niemals pantheistisch verschwinden lassen.

Drittes Capitel.

Unreine Formen des Gefühlspantheismus.

Unsere Aufgabe war hier nur, die reinen Formen der Religion nach ihren specifischen und charakteristischen Elementen zu definiren, indem wir die jedesmal zugehörigen Coordinaten in den drei geistigen Vermögen aufsuchten und demgemäss die Folgen zogen. Nun ist aber schon oft hervorgehoben, dass in den wirklichen Menschen immer verschiedene Elemente des geistigen Lebens verwachsen, die sich bloss auf natürliche Weise zusammenfinden, ohne durch einen legitimen Ursprung zu ihrer Vereinigung berechtigt zu sein. Das Bewusstsein und der Charakter der meisten Menschen ist in der That mit der Krambude eines Antiquars zu vergleichen, so sehr fliessen in ihnen von allem, was sie gehört, gesehen, gelesen und erlebt haben, die Eindrücke kunterbunt zusammen, ohne durch einen logischen, ethischen und ästhetischen Geschmack geordnet und entweder eingegliedert oder hinausgeworfen zu werden. Darum ist es nicht zu verwundern, wenn mancher Leser z. B. Mystiker zu kennen meint entweder aus persönlicher Bekanntschaft oder durch Studium ihrer Werke, welche noch ganz andere Züge ihrer Denkweise und ihres Charakters aufweisen, als hier festgestellt wurden. Daran ist gar nicht zu zweifeln; wohl aber müsste erst gezeigt werden, dass diese zum Theil ganz widersprechenden und jedenfalls andersartigen Charakterzüge nicht bloss zufällig erworben, sondern aus dem religiösen Princip abzuleiten wären, was aber unmöglich ist.

Natur-schwärmerei.

So z. B. steht nichts im Wege, dass sich diese Gefühlsreligion in einer Schwärmerei für die Natur zeige. Solche Leute gehen in den Wald oder auf die Felder oder besteigen die Berge und glauben dann Gott näher

zu sein, als in der Stadt und Stube, und werden von einem träumerischen Gefühl beseligt, worin sie jenachdem die schaffende Natur oder auch die Gottheit gleichsam mit der reinen Luft, die sie athmen, eingezogen oder anbetend, oder in stillem Sinnen und Nichtsthun genossen zu haben glauben. Dabei ist doch nun scheinbar ein äusserer Gott oder die äussere Natur, welche betrachtet und verehrt wird, vorhanden, und es wäre also unsere Definition der pantheistischen Gefühlsreligion falsch. Allein man muss sich etwas besinnen, ehe man urtheilt; denn erstens hindert nichts, dass diese Naturschwärmer gewisse Vorstellungen und Erkenntnisse von der Natur haben und die Natur auch als göttlich und ausser ihnen vorhanden ansehen, wie in der projectivischen Theologie; aber es ist doch klar, dass sie, sobald sie die Regenbogenfarben, die Stimmen der Vögel und die merkwürdigen Lebensvorgänge der Natur bewundern, darum noch ebensowenig religiös sind, wie der Rosskamm, der ein Pferd bewundert. Das religiöse Gefühl entsteht erst, wenn alle einzelne und bestimmte Anschauung verschwindet und ebenso alles einzelne Thun der Hände und Füsse, dagegen in süssem seligem Traum des nichts Bestimmtes mehr denkenden und nichts Einzelnes mehr ins Werk setzenden Geistes der Einklang dieser geistigen Vermögen, der durch jene Anregung von Seiten der Natur zum Bewusstsein gekommen, gefühlt und genossen wird. Dabei verschwindet also pantheistisch der Gegenstand wieder in die geistige Function, und es ist ganz einerlei, was solche Leute, wenn sie wieder auf weltliche Gedanken kommen, sonst von der Natur halten, und ob sie Spiritualisten oder Materialisten oder sonstwas sind; denn nicht ihre übrige Bildungsstufe soll hier untersucht werden, sondern der specifische Charakter ihrer religiösen Stimmung. Deshalb muss man z. B., was vielleicht sonderbar klingen mag, solche Naturschwärmer, wie Rossmässler, zu den Mystikern rechnen, weil ihr religiöses Bewusstsein keinen andern Inhalt als das unbestimmte Gefühl hat, welches bei Menschen von solcher Geistes- und Gemüthsrichtung besonders durch die freie Natur angeregt wird, indem dabei die Erinnerung an die persönlichen und bürgerlichen Beziehungen wegfällt, und sie so leichter von dem beschränkten Dasein, in welches der Mensch eingesponnen ist, zu dem unbeschränkten und unendlichen Dasein in ihrem Gefühl übergehen können.

Musikalische Phantasieschwärmerei.

Eine andere Mischung der geistigen Thätigkeiten findet sich auch häufig; denn die Natur muss zunächst durch die Sinne und darauf durch die Einbildungskraft aufgefasst werden. Wenn nun diese letztere Thätigkeit kräftiger ist und sich mit einer reicheren Sprachbegabung zusammenfindet, so entsteht eine Art der Poesie und also möglicher Weise eine Art des Kunstenthusiasmus. Wenn aber keine besondere Anlage zum Ausdruck der Gedanken und Einbildungen in Worte vorhanden ist, so bleibt die Einbildungskraft gewissermassen jungfräulich und darum träumerischer und unbewusster, und ihre wortlosen Dichtungen haben daher nicht eine solche Richtung, dass sie aus der unbestimmten Auffassung der Natur zu einer besonderen einzelnen Form herausfielen. Darum ist auch diese halb und halb passive poetische Phantasieschwärmerei, die recht verbreitet ist, zu der unreinen Religion des Gefühls zu rechnen, weil dabei wesentlich auch nur der Einklang unserer geistigen Functionen in träumerischer Seligkeit empfunden wird, indem die Vorstellungen zwar nicht unmittelbar das Göttliche, aber doch auch nichts bestimmtes Endliches enthalten, und andererseits die Thätigkeit zwar in leichter Verknüpfung von Bildern und Tönen beschäftigt ist, aber doch ohne zum Uebergewicht und zu bestimmt geordneten Bewegungen und Formen zu gelangen. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Charakteristik ist indirect zu führen; denn sobald man den beiden anderen geistigen Thätigkeiten eine ebenbürtige oder überwiegende Energie verleiht, so würde das der Welt hingegebene Vorstellungsvermögen zur beobachtenden Naturwissenschaft und die in Phantasien spielende Thätigkeit zur bildenden, tönenden oder redenden Kunst übergehen.

Wer in der speculativen philosophischen Auffassung nicht geübt genug ist, wird diese Analysen nicht ganz zutreffend finden, weil er immer von unseren geistigen Functionen sprechen hört, während er doch vielmehr die Natur selbst, ihre Unendlichkeit und Herrlichkeit, ihre unbeschreibliche und entzückende Macht und Harmonie in seinem Gefühl zu geniessen und dadurch zur Erhebung, Stärkung und Erweiterung seines Selbst zu gelangen glaubt. Der Philosoph wird solche Einwürfe billigen und doch bei seiner Analyse stehen bleiben; denn es dreht sich nur um eine andere Ausdrucksweise. Der Gefühls-Religiöse bewegt

sich bei dem mangelnden philosophischen Bewusstsein in dem projectivischen Ausdrucke und merkt nicht, dass durch die Auffassung der Natur nur sein Vorstellungsvermögen, d. h. die geistige Function, erweitert und scheinbar in's Unendliche ausgedehnt und erhoben wird, wie ebenso in den neuen und freien Verknüpfungen, durch das Spiel der Wolken, durch die mannigfaltigen Wirkungen des Lichtes, durch die unzähligen und verschiedenartigen Geräusche und durch den unermesslichen Reichthum der Naturformen, nur die spielende Phantasiethätigkeit ausgelöst wird, wodurch sich die Freiheit seines thätigen Vermögens im Einklang mit jener intellectuellen Function fühlbar macht.

Pietistische Richtung.

Andere aber nehmen den Ausgangspunkt gerade mitten in der bürgerlich beschränkten Sphäre, indem sie etwa zu einer niedrigeren Beschäftigung durch die Lebensnoth gezwungen sind und sich nun durch einige Betrachtungen dazu aufschwingen, zu ahnen und zu glauben, dass nicht dieser oder jener Mensch, oder diese zeitlichen oder örtlichen Verhältnisse sie nöthigen, sondern dass diese Umstände, wie Alles schliesslich, von einem allmächtigen und unendlichen Princip abhängen, dessen Willen sie nun zu ihrem Willen machen, und indem sie sich so gänzlich ihres Ichs entäussern, in friedlichem Gehorsam die Wonne, mit Gott vereint und vertraut und zu ihm verklärt zu sein, geniessen. Das Wesentliche auch dieser Form besteht in der Vorherrschaft des Gefühls; es können aber dabei alle möglichen Bildungsgrade der Menschen und verschiedene Ansichten und sonstige zufällige historisch-traditionelle Ausdrucksweisen vorkommen. So z. B. wird man die Pietisten, die Quäcker und andere christliche Parteien dieser Art sehr nahe an die pantheistische Gefühlsreligion heranrücken sehen, jemehr sie theils in vorübergehenden Augenblicken der Verzückung, theils überhaupt in der blossen Innigkeit des Gefühls ihre specifische Frömmigkeit ausdrücken.

Es ist aber meine Aufgabe nicht, die verschiedenen historischen Nüancen und Mischformen hier einzutheilen und zu definiren; deshalb möge es genügen, diejenigen beruhigt zu haben, welche dem Mysticismus zugeneigt sind und dennoch an einer anderen Religionsform, wie besonders am Christenthum, zugleich festhalten wollen. Nur erinnere ich, dass die Mystiker mit den

Ausdrücken der christlichen Dogmatik ebenso spielen, wie die Kunstenthusiasten mit den Formen der griechischen Religion, worin immer ein Beweis liegt, dass die positive Religionsform nur als Symbol für einen höheren und andersartigen Sinn und Werth gelten soll.

Methodismus. So z. B. rechnet man auch den Methodismus zum Christenthum, und er braucht ja auch alle die christlichen Ausdrücke und pflegt die Lektüre der Bibel; nichtsdestoweniger gehört er im Wesentlichen zu der Gefühlsreligion. Er stellt nämlich Gott vor im Sinne der projectivischen Religion als Furcht- und Rechtsgott, erfüllt deshalb die Seele vor allem mit dem tiefsten Gefühle der Sünde, womit zugleich die Angst vor den fürchterlichen Strafen des Furchtgottes verknüpft wird. Die auf diese Weise in eine Art von Krampf versetzte Seele wird nun zu einem sogenannten Willensakte getrieben, um die rettende Hand des Erlösers zu ergreifen und um die Gnade zu ringen. Alle diese Vorstellungen gehören den beiden untergeordneten projectivischen Religionsstufen an; da aber diese Vorstellungen zu keiner grösseren Erkenntnissarbeit führen und also ohne Dogmatik bleiben, aus dem Busskrampf sich auch keine das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft ruhig und vernünftig organisirende sittliche Thätigkeit entwickelt, so bilden die erweckten Gefühle den Mittelpunkt und das W e s e n t l i c h e dieser Religionsform. Das Motiv ist die Angst vor der ewigen Verdammniss, und die Beseligung liegt in einer Art von Verzückung über die Gnadenerwählung. Diese Gefühle werden nun immer von Neuem angefacht, weil der Mensch ja unter solchen Bedingungen natürlich keine ruhige Sicherheit seines Heils gewinnen kann, weshalb die Gefühle immer zwischen der Todesangst und der Verzückung wechseln, wobei in der Mitte die Aufgebung des Selbst durch den Bussakt liegt.

Dass hier trotzdem keine reine Religion des Gefühls gegeben ist, sieht man aus der Rolle, welche das Gebet in dieser häretischen Richtung spielt. Da ihre Gottesvorstellung sich nämlich nicht über die projectivische Stufe erhebt, so kann das Gebet als eine theurgische Waffe, als ein Mittel, ihren Furchtgott zu belästigen, umzustimmen, ja geradezu zu zwingen gebraucht werden, und so kommen sie zu allen den strategischen Gebetsmanoeuvres, wodurch sie ihren Gott, wie eine Festung, kunstgemäss

belagern und endlich zur Capitulation nöthigen. All dergleichen ist nicht geradezu lächerlich, sondern entspricht den Hekatomben, die im Alterthum bei wichtigen Wünschen dem Gotte geschlachtet wurden, und hat, wenn man dem Mangel an wissenschaftlicher und philosophischer Bildung dieser Gläubigen Rechnung trägt, eine gewisse Consequenz; doch sieht man hieraus wieder, wie die lebendigen Religionsformen alle nur als unreine Formen gelten dürfen und welchen Fehler jede Religionsphilosophie begeht, wenn sie nicht bis auf die einfachen Elemente in der Analyse durchdringt, sondern bloss die wirklichen Religionen und Sekten irgendwie anordnet; denn solche Arbeit ist ebenso ungenügend, wie wenn die Mineralogen ihre Steine und Erdarten bloss nach Farbe, Gewicht und Gestalt äusserlich beschreiben wollten und die chemische Analyse vernachlässigten.

Anmerkung. Während man früher mit dem Namen „Pantheismus" eine Weltauffassung oder Religionsform genügend zu charakterisiren glaubte, so ist jetzt immer zu fragen, ob man mit der bestimmten Species des praktischen, ethischen, politischen, kirchlichen, künstlerischen, sentimentalen oder speculativen Pantheismus zu thun habe. So möchte ich im Hinblick auf die sehr interessante und auch für die Geschichte der Philosophie sehr beachtenswerthe Arbeit von Franz Kern („Johann Scheffler's cherubinischer Wandersmann" 1866) Scheffler nicht mit Fichte zusammenordnen, sondern ihn als sentimentalen Pantheisten, d. h. als Quietisten und Mystiker, auffassen. Da Scheffler nämlich (vergl. Kern S. 49, 53, 55, 58, 60) die intuitive Erkenntniss in die Liebe setzt und durch gänzliche Abtödtung des eigenen Willens zum Frieden zu gelangen und durch Einssein mit Gott selig zu werden sucht, so kann seine methodelose und nicht einmal originelle Intuition (ebenso wie seine Askese) auch nur als Mittel gelten, um das Gefühl sich in seinem Frieden und in seiner Seligkeit sättigen zu lassen.

3. Die pantheistische Religion des Gedankens.

Von den drei Functionen des Geistes, die von einander unabtrennbar sind und doch eine jede den andern gegenüber im Uebergewichte vorkommen können, bleibt uns nun bloss noch die theoretische zu betrachten übrig. Diese Erkenntnissfunction ist durch ihr specifisches Werk, nämlich die Wissenschaft, sofort für Jedermann verständlich und man wird sie leicht von den Gefühlen und auch von den Handlungen unterscheiden, obwohl Wille und Gefühl auch bei den theoretischen Anschauungen ausgelöst werden und obwohl das Denken als Arbeit auch eine Handlung implicirt. Bei der theoretischen Function soll aber der ideelle Inhalt des Wissens allein in Frage kommen und dadurch ein ganz specifisches Gebiet abgesondert werden. Nun giebt es eben manche Naturen contemplativer Art, bei denen alle Energie des Gefühls und der Handlung sich überwiegend dem Gedanken und dem Denken zuwendet, und bei diesen Naturen allein wird sich die einseitige Religionsform entwickeln können, die wir jetzt in's Auge fassen.

Erstes Capitel.

Die zugehörige Ethik.

§ 1. Das ethische Motiv.

Ueberordnung der Wahrheit über das Gute, Nützliche und Schöne.

Das Motiv dieser Religion liegt darin, dass dem philosophisch angelegten Menschen das ganze Treiben der auf Wohlsein und Fortschritt in materiellem Behagen arbeitenden Naturen als untergeordnet erscheint, da es einerseits nur unserem körperlichen Dasein, das wir mit den Thieren theilen, zu Gute kommt, andrerseits als höchstes Ziel nur das Nützliche hat. Der Nutzen führt auf einen Zweck, um dessentwillen wir die Arbeit verlangen. Aber auch diese Zwecke, die in den moralischen und politischen Tugenden bestehen, befriedigen das Gefühl des denkenden Menschen nicht; denn das Leben des Einzelnen und selbst das des Staates ist doch zu beschränkt, zu klein und vorübergehend, um im Vergleich mit dem Gedanken an die Menschheit im Ganzen oder die Welt noch Werth zu behalten, so dass es sich nicht zu lohnen scheint, sein Herz an die Ziele der Gesellschaft oder gar des privaten achtungswerthen und nützlichen Lebens hinzugeben. Ebenso ist die Kunst unvermögend, den Philosophen zu befriedigen, da ihr Inhalt im Ganzen doch nur die sinnenfällige Welt und das persönliche und geschichtliche Leben des Menschen abspiegelt, und die Wahrheit, die sie in blossen Symbolen, nämlich in Tönen und Bildern und poetischen Charakteren darstellt, nicht zur vollen Klarheit kommen kann, sondern in höherem Grade dem anzugehören scheint, welcher die Kunstwerke erklärt und beurtheilt und also über der Kunst steht.

In dem ethisch-politischen Gebiete herrscht die Idee des Guten, im künstlerischen die des Schönen. Es kommt also darauf an, zu sehen, wie für den einseitig theoretisch angelegten

Menschen diese beiden Ideen der Idee der Wahrheit untergeordnet werden können; denn nur unter dieser Bedingung verstehen wir die Ethik oder das Motiv der idealistischen Religion.

Nun ist es in gewisser Weise richtig, dass der Gute sich nach dem Wesen des Menschen richtet und seine Handlungsweise aus dem wahren Zweck oder der Idee des Menschen ableitet. Liesse sich dieser in der Natur angelegte Zweck also nicht erkennen, so wäre auch sittliches Leben unmöglich. Folglich scheint das Gute dem Wahren untergeordnet zu sein und zwar in doppelter Weise, erstens sofern die Klugheit oder Weisheit und Besonnenheit, oder wie man diese erkennende Tugend nennen will, im ganzen Gebiete des Sittlichen als befehlend oder leitend obenan steht und die Herrentugend bildet, während die andern Tugenden in Glauben und Gehorsam dienen, und zweitens sofern bei Betrachtung der menschlichen Natur sich eine Stufenfolge der Functionen zeigt, deren oberste die theoretische Vernunft ist. Denn das vegetative Leben theilen wir mit den Pflanzen, Sinnlichkeit und Begierden und auch praktisch fürsorgende Vernunft mit den Thieren, die theoretische Kraft scheint aber, seit Platon und Aristoteles dies erwiesen haben, die höchste und dem Menschen specifische zu sein. Also erweist sich nach zwei Gedankengängen die Idee der Wahrheit, welche der theoretischen Function zugehört, als übergeordnet über das Gute und noch mehr über das Nützliche.

In derselben Weise wird auch das Schöne untergeordnet; denn der Künstler muss Richtigkeit und Uebereinstimmung mit den Gesetzen, Ordnungen und Formen der Natur suchen, d. h. sich nach der Wahrheit richten. Ehe Du dichtest, sagt Boileau, lerne zu denken. Was die Kunst ausdrücken will, scheint das Wesen und die Wahrheit zu sein; sie drückt die Wahrheit aber nur stammelnd aus, und es ist ja unfraglich, dass das Bedürfniss nach Wahrheit erst im Denken befriedigt wird, weshalb sich die unreife Intelligenz mit Dichterworten nährt und diese als Beweise citirt, während die reifer gewordene Kraft den reinen Begriff sucht und vorzieht.

Wir können durch diese Ueberlegungen wohl hinreichend erkennen, dass mit stärkerer Vernunft begabte Naturen durch den ganzen übrigen Inhalt des Bewusstseins nicht befriedigt

werden, sondern nach dem Stein der Weisen, nach der Wahrheit allein verlangen und nur durch Einsicht in das Wesen der Welt satt und glücklich werden können, weil diese Erkenntniss eben der Inhalt ihrer überwiegend vorhandenen intellectuellen Function und das Ziel ihrer Begabung ist.

Daraus folgt, dass für sie der höchste menschliche Stand der gelehrte ist, dass sie daher auch die Weisen an der Spitze des Staates sehen wollen, dass sie ihr ganzes Leben in den Dienst der Wahrheitserkenntniss stellen und alles nur thun, um Musse zur Forschung und Betrachtung zu gewinnen, dass sie ihre Begierden unterdrücken oder befriedigen, um diese Ruhestörer los zu werden, dass sie die Interessen des Hauses und der Stadt und des Staates für Lappalien halten, womit sich nur Ehrgeizige und Habsüchtige beschäftigen, die noch im Dunkel leben und die schöne Sonne der Erkenntniss und ihr herrliches Reich nicht ahnen, dass sie ferner der Kunst, wie Schiller sich ausdrückt, nur „den ersten Sclavensitz erlauben", weil sie den Geist empfänglich macht für die Wahrheit und wenigstens in Bildern und sinnenfälligen Symbolen nach ihr strebt. Kurz die ganze Ethik ist nur eine Pädagogik der Seele für die Freiheit der erkennenden Function des Geistes.

§ 2. Das religiöse Motiv.

Diese Neigung zum Erkennen kann nun die verschiedensten Wege gehen, von denen der eine zu den empirischen, der andre zu den speculativen Wissenschaften führt. Die Einen treiben die Erforschung der einzelnen Naturgegenstände, studiren die Steine, die Pflanzen, die Thiere, die Zusammensetzung der Körper, die Bedingungen der sinnlichen Phänomene in allen Bewegungen, die Sprachen und die Racen der Menschen, die Geschichte der Völker und Staaten u. s. w. Die Andern beachten mehr das geistige Leben und studiren den Ursprung der Begriffe, die Formen des Raumes, der Zeit, der allgemeinen Bewegung, die Gesetze des Denkens, die Ursprünge der Ideen des Rechts, der Tugend u. s. w. In allen diesen Beschäftigungen liegt aber noch nicht der eigenthümlich religiöse Sinn.

Erst durch die Beziehung zum Gottesbewusstsein erschliesst sich das religiöse Motiv in aller Erkenntnissthätigkeit. Da nämlich der Trieb zur Erkenntniss auf die Wahrheit geht, so wird nicht eher Befriedigung eintreten, als bis die ganze Wahrheit unser geworden ist. Nun steht dieser Erfüllung aber immer der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte gegenüber, und wenn dieser Gegensatz unaufhebbar bliebe, so wäre das religiöse Motiv eitel. Es muss also die Wahrheit, welche erkannt wird, sich als Geist erweisen und in unserem Geiste offenbar werden, derart, dass unser Ich in seiner erkennenden Function verschwindet und dass in dieser die Wahrheit selbst erlebt und genossen werden kann. Diese Wahrheit ist dann aber selbst als Gott oder als das Göttliche aufzufassen, welches in der Furcht- und Rechtsreligion in dem Himmel draussen verehrt wurde, welches der Atheist vom Himmel und aus der endlichen Welt des Verstandes vertrieben hatte und welches nun beseligend und erleuchtend bei dem Pantheisten in seinem Geiste Wohnung macht, sich ihm offenbart und entschleiert und sich in ihn verwandelt oder ihn in sich transsubstanziirt.

Der zugehörige religiöse Charakter des Pantheisten.

Das Motiv und Ziel des Pantheismus des Gedankens haben wir jetzt verstanden. Es fragt sich nun, wie der Pantheist sich demgemäss fühlen und was er von sich halten muss in der religiösen Stimmung. Von einer Furcht vor Strafe oder von einer Angst des Gewissens in Erinnerung an seine Sünden kann selbstverständlich keine Rede sein; aber auch die Nützlichkeit oder Heiligkeit in guten Werken oder die Unentbehrlichkeit für den Staat oder die Stärkung durch kirchliche Gemeinschaft kann er nicht geniessen; denn sein Ich lebte gar nicht in dieser Welt; auch die Kunstanschauungen können ihn nicht begeistern, da er nur über die Träumenden lächeln wird, die darin ihr Licht und Heil suchen; endlich wird er auch spotten über die Leerheit der Gefühlsseligen, die nicht einmal sagen können, was sie so beglückt. Sein Gefühl hat eine reinere Quelle; er weiss, dass das lebendige Göttliche, das die ganze Welt umfasst, in ihm wohnt, dass er und Gott eins sind in lebendiger Einheit und klarer Erkenntniss. Ich bin die Wahrheit, muss er zu sich sagen; sie ist nur im Geist, im Denken und Erkennen, und ich erkenne sie; sie ist in mir oder ich bin die Wahrheit. Darum muss der vollendete

Philosoph des Idealismus sich für Gott oder für einen Gott halten und muss sich auch so nennen oder sich wenigstens, da mehrere an dieser Erkenntniss theilnehmen können, für göttlich (θεῖος) erklären. In dieser religiösen Stimmung kann keine Demuth liegen; denn diese geht nur der Erkenntniss voran; demüthig kann man warten auf die Conception; wenn das Ich aber erst transfigurirt ist in den Gott, so ist auch kein Grund einer Unterscheidung von Subject und Object mehr vorhanden und folglich Demuth widersinnig. Aber ebensowenig wird ihn Stolz und Verachtung der Uebrigen aufblähen; denn dergleichen Affekte könnten nur aus zufälligen Nebenumständen und zufälligen Nebenbetrachtungen entspringen und würden die absolute Erkenntniss einschränken und die religiöse Stimmung verderben, in welcher nichts Zufälliges, Endliches und Besonderes Platz hat. Darum ist seine Stimmung allen Dingen und Personen gegenüber Affektlosigkeit (ἀπάθεια) und also Ruhe, wie Meeresstille. In dieser Ruhe aber liegt keine Gleichgültigkeit, sondern sie ist voller Energie in der Erfassung des Ewigen, der Wahrheit. Und darum erfüllt ihn reine Freude, himmlische Seligkeit; denn der Himmel, wo die Wahrheit wohnt, ist in sein Herz eingekehrt, und er selbst als Ich verschwunden und transfigurirt und apotheosirt. Also können wir ihm nur das Gefühl der Hoheit lassen, das der Natur göttlicher Dinge zukommt.

§ 3. Historische Confirmationen.

Platon.

Dass diese speculative Bestimmung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, können wir mit mehr oder weniger Deutlichkeit bei allen Idealisten wahrnehmen. Man wird nur darum vielleicht an dem exacten Ausdruck dieser Stimmung Anstoss nehmen, weil in der Wirklichkeit sich überall, wie ich oft hervorhob, andre Züge noch anhängen, die aus der Erziehung und Umgebung der Idealisten stammen und die Reinheit des Typus beeinträchtigen. Wer dies zu unterscheiden versteht, wird die gegebene Charakteristik anerkennen. Ich citire als Beispiel den Vater des Idealismus, Platon, der nicht bloss sich selbst und seine Genossen in der Wahrheit als „Göttliche“ (θεῖοι) bezeichnet, sondern auch bei der Nachwelt diesen

Beinamen behalten hat. Bei ihm wird ausdrücklich auch die Gleichgültigkeit gegen alle menschlichen Dinge stark hervorgehoben; nicht nur will er keinen Ehrgeiz und keine Herrschsucht kennen, sondern er sagt geradezu, dass die Philosophen sich nur gezwungen mit Staatsangelegenheiten abgeben würden und nicht einmal wüssten, wo das Rathhaus in der Stadt läge. Was die Seligkeit betrifft, so nimmt er sie allerdings in Anspruch, streift aber davon alles Affektartige ab, weil er fürchtet, sonst auch nur im Geringsten an dem Gegensatze, an der Unlust und dem Leide, theilnehmen zu müssen, wodurch der Philosoph wieder mit dem Gewebe und Wechsel des Endlichen in Berührung kommen würde. In meinen „Studien zur Geschichte der Begriffe" und den beiden Büchern über die „Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo" wird man die näheren Belege finden; es ist hier nicht der Ort, in philologisches Detail einzugehen.

Aristoteles.

Dieselbe ethische Stimmung findet man bei allen Idealisten, da der zugehörige Gedankengang sie nothwendig fordert. Ich erwähne deshalb unter den Vielen zunächst den Empiriker und Staatsphilosophen, der durch seine Neigung wirklich mehr zur Bearbeitung der einzelnen Gebiete der Dinge geführt wurde, aber durch den Einfluss Platon's bewogen trotzdem die vornehmste Stelle für den speculativen Philosophen zurückbehielt, indem er dem praktischen Leben und den zugehörigen bürgerlichen Tugenden das rein theoretische und fast einsame Leben des Philosophen überordnete, der nicht wie ein Mensch, sondern wie ein Gott lebt, der den allgemeinen und ewigen intelligiblen Urgrund aller Dinge in seiner Vernunft gegenwärtig nicht nur besitzt, sondern erlebt und das göttliche Denken selbst denkt. Selbst also, wo, wie bei Aristoteles, die menschliche Natur stärker hervorgekehrt wird, ist die Apotheose des Philosophen dennoch unvermeidlich, da der Idealismus keine andre Stimmung verträgt.

Fichte.

Dass wir auch bei unseren modernen Idealisten, bei Fichte und Hegel, dasselbe finden, ist selbstverständlich. Für Fichte ist die Seligkeitslehre Wissenslehre, das wahre Dasein und Leben ist Wissen, alles Andre ist todt oder Schein. Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein, und das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes

als das reine Denken, d. h. die speculative Thätigkeit des Philosophen. Christus ist ihm daher keine einzigartige Persönlichkeit, wozu ihn vielmehr nur die Dürftigkeit der Folgezeit gemacht habe; sondern er soll ganz und ungetheilt in seinen Anhängern wiederholt werden, so dass sich der Wissende unmittelbar, wie Christus, mit Gott eins wisse. Darum habe Christus bloss den Wahn von der Sünde und die Scheu vor einer Gottheit, die durch die Menschheit sich beleidigt fühlen könnte, hinweggetragen und ausgetilgt. Darum hält er den Begriff Gottes als einer besonderen Substanz für widersprechend und für Schulgeschwätz. Bei Fichte ist der Idealismus aber nicht ganz rein, weil er sehr bald von dem blossen Wissen zum Sollen und Thun übersprang und die Weltordnung daher als die Bestimmung der Pflicht von Seiten der Menschen erklärte, so dass die praktische Richtung, die wir in dem Pantheismus der That charakterisirten, bei ihm stellenweise das Uebergewicht erhält. Ueberhaupt ist Fichte als exacter Philosoph unbedeutend; dies hindert aber nicht, dass er nicht eine grosse Bedeutung durch Beeinflussung seiner Zeit gewonnen hätte; denn auch in dieser seiner Richtung auf die Pflicht liegt nicht etwa eine demüthige Unterordnung unter einen Gesetzesgott oder eine auswärtige Weltordnung, sondern vielmehr die kühnste Erhebung des Menschen zur Ehrwürdigkeit und Göttlichkeit. Fichte konnte eine grosse Erhebung und Erneuung hervorbringen, da ihm das Einzigexistirende in der Welt das menschliche Geschlecht ist, welches ihm eine Einheit bildet und aus sich die Ordnung des Sollens bestimmt, so dass die Weltordnung auch hier nur in der geistigen Thätigkeit, im Denken des Menschen, vorhanden ist und daher an den Menschen die denkbar höchste Anforderung stellt.

Hegel.

Hegel's Auffassung ist noch lebendiger in der Gegenwart, als die Fichte'sche, da noch einige berühmte Anhänger an den Universitäten mit grosser Kraft lehren. Für Hegel hat zwar scheinbar die Religion ebenso wie die Kunst einen untergeordneten Platz, indem er für sie mehr die Unmittelbarkeit des Gefühls reserviren und das Wissen hoch über sie stellen wollte; aber dies kann uns gleichgültig sein; denn wir suchen sein eigenes höchstes Bewusstsein und seine eigene letzte Stellung zur Gottheit und finden dies in dem absoluten Geiste der speculativen Philosophie; denn in seiner Logik wollte er die

Gedanken, die Gott vor der Erschaffung der Welt denkt, d. h. den ganzen Inhalt des göttlichen Geistes, erschöpfen, während Kant menschlich und bornirt nur den Inhalt des menschlichen Geistes durch seine Kritik ausgemessen habe. Für Hegel ist also in dem absoluten Wissen die absolute Gegenwart Gottes gegeben und das Ich in diese höhere Geistesfunction vollständig aufgehoben. Es giebt keinen Gott ausserhalb dieses Denkens, und im Denken ist das reine affektlose Dasein Gottes Ereigniss geworden, sofern Gott sich in des Menschen verschwundenem Ich selbst weiss als absoluter, subjectiv-objectiver Geist.

Gnosis und Pistis.

Charakteristisch für den Pantheismus des Idealisten ist nun das Verhältniss, in welches die verschiedenen geistigen Functionen gestellt werden. Da nämlich das Vermögen der Erkenntniss nicht als ein Vermögen neben anderen betrachtet wird, sondern als die höchste Form, zu welcher der ganze Inhalt der Seele und des Geistes sich stufenmässig erhebt, so können alle anderen Vermögen nur als untergeordnete Stufen des Erkenntnissvermögens gelten. Setzen wir also, um dies bestimmter auszudrücken, statt des blossen Vermögens die ausgebildete Function, so haben wir Religion (Sittlichkeit), Kunst und Wissenschaft (Philosophie) als die drei in Frage kommenden Mächte des Geistes und müssen den Forderungen des Idealismus gemäss die Kunst und die Religion als die noch auf der Stufe der Anschauung, der Vorstellung und des Gefühls befindliche Erkenntniss betrachten, die zwar auch von der Idee schon erfüllt sind, aber dieselbe noch nicht begrifflich erkennen, weil erst auf der Stufe des reinen Wissens die in Vorstellung und Gefühl noch verschleierte Idee sich selbst in Begriffen erkennt und so als absoluter Geist hervortritt.

Mithin muss in dem Idealismus der Gegensatz, der sich wirklich in dem Gebiete der Erkenntniss findet (nämlich zwischen Wissen einerseits und Meinen, Glauben, Ahnen, Vorstellen andererseits), ungerechter Weise auf die anderen Gebiete des Geistes, die keine Formen der Erkenntniss sind, ich meine auf Kunst und Religion ausgedehnt werden, so dass nun der Wissende, der nicht einmal primus inter pares ist, mit Arroganz auf die Religiösen und Künstler herabsieht, weil er ganz denselben geistigen

Inhalt, wie jene, zu umfassen und denselben nur in der vollkommensten Reinheit und Klarheit zu besitzen glaubt, während jene nichts von ihm Verschiedenes besässen, sondern denselbigen Inhalt nur träumend und trübe und verworren erfassten.

Diese ungerechte und falsche Stellung des Wissens findet sich, weil sie dem Idealismus nothwendig und eigenthümlich ist, schon bei Platon, dem Vater dieser Weltanschauung, und habe ich darüber in meinen „Studien zur Geschichte der Begriffe" die genauere Nachweisung geliefert. Platon macht schon den Gegensatz zwischen Gnosis und Pistis, zwischen Wissen und Glauben, geltend und verlangt deshalb von den Philosophen, dass sie die Dogmatik, Ethik und den Cultus der Religion anordnen, d. h. durch Gesetze befehlen sollten, was im Staate für Götter zu glauben wären, welche Eigenschaften und Kräfte sie hätten, was die Menschen demgemäss den Göttern gegenüber fühlen und glauben und wie sie ihre Ehrfurcht, ihren Gehorsam, ihre Dankbarkeit, ihre Hoffnungen und Wünsche durch gottesdienstliche Handlungen in den Tempeln und sonst auszudrücken hätten; kurz Platon macht die Wissenschaft (Philosophie) zum unbedingten Herrn, Patron und Curator über die unmündige Religion. Wenn er, was die Ordnung des Cultus betrifft, ausser der Philosophie noch den Apollon in Delphi befragen lässt, so liegt darin nicht etwa die Anerkennung einer zweiten Autorität neben der Philosophie, sondern nur eine politische Massregel, ebenso wie die Herrscher sich heut zu Tage, wenn sie vorsichtig sind, mit Rom erst benehmen, ehe sie Gesetze machen, weil der Glaube der Menschen in alten Ideenassociationen und Gewöhnungen und eingewurzelten Unterwürfigkeiten ruht, und daher zur Sanctionirung der Gesetze die Benutzung der Tradition und der Anschluss an den vorhandenen und noch brauchbaren Aberglauben empfehlenswerth ist. Diese Platonische Aufstellung von dem Gegensatz zwischen der gehorchenden und blinden Pistis und der befehlenden und sehenden Gnosis findet man dann durch die ganze Geschichte überall da, wo der Idealismus zur Herrschaft kommt, und selbst die Kirchenväter und die Scholastiker wurden, weil sie ihre philosophische Bildung dem griechischen Idealismus verdankten, von diesem Gegensatze immer in die Enge getrieben und bald zu Ketzereien, bald zu obscurantistischen Absurditäten geführt. Von Anfang an aber machten sie, im Bewusstsein eines

neuen und eigenen, von der Philosophie unabhängigen Gutes die unbeweisbare und deshalb den Klugen unbegreifliche Forderung, dass die katholische Kirche auf der Pistis und einer von der Philosophie unabhängigen Offenbarung ruhen solle und dass die Tugenden des Glaubens höher wären, als das Wissen. Darin hatten sie nun ohne Zweifel vollkommen Recht, aber sie konnten ihre Forderung nicht rechtmässig begründen, weil die Offenbarung doch auch nur die Wahrheit, also einen Erkenntnissinhalt, offenbar machen sollte, den die Wissenschaft prüfen kann und muss, und darum findet sich, wie die Geschichte der Dogmatik zeigt, in allen Perioden der Entwickelung des Dogma die häretische Neigung, die Gnosis obenan zu stellen und die blinden Pistiker zu verachten. Diese grosse Schwierigkeit und Verlegenheit bedrängt die Theologen bis auf den heutigen Tag; denn der Idealismus ist bis jetzt die vornehmste Philosophie gewesen und die grossen Theologen aller Zeiten haben ihm gehuldigt.

Nachweis des Paralogismus.

Da diese für den Idealismus charakteristische Ueberordnung der Gnosis über die Pistis ebenso nothwendig, wie irrig ist: so muss der Fehlschluss aufgedeckt und der Grund des Fehlers erkannt werden, was nur unter der einzigen Bedingung möglich ist, wenn wir eine höhere und wahrere Weltanschauung als den Idealismus besitzen. Nun haben wir ja aber schon in der ganzen vorigen Darstellung die Einseitigkeit und den Grundfehler des Idealismus erkannt; es kann uns also jetzt leicht werden, den Fehlschluss nachzuweisen. Nego minorem, haben wir zu sagen; denn der Obersatz muss lauten: alle unreifen und noch nicht wissenschaftlichen Stufen der Erkenntniss sind der begrifflichen Erkenntniss (Philosophie und Wissenschaft) unterzuordnen. Der Untersatz: die Religion ist eine unreife und noch nicht wissenschaftliche Stufe der Erkenntniss. Der Schlusssatz: die Religion ist der Wissenschaft unterzuordnen. Nun läugnen wir den Untersatz; denn die Religion ist die Gesinnung, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat, und daher keine Stufe der Erkenntniss schlechthin, einmal, weil diese Gesinnung bloss bewusst wird und nicht auf einem logischen Processe beruht, zweitens weil sie bei allen Erkenntnissstufen möglich und wirklich ist, und drittens weil sie zu ihrem Ausdruck noch zwei von der Erkenntniss völlig ver-

schiedene, selbständige geistige Vermögen fordert, nämlich den Willen oder das Gefühl und das Vermögen der That.

Dadurch ist der Fehlschluss nachgewiesen, und der Grund des Fehlers wird damit zugleich offenbar; denn, weil dem Gefühlsvermögen und der That gewisse Erkenntnissthätigkeiten coordinirt sind, durch welche man seine Gefühle und die daraus fliessenden Handlungen erklärt und rechtfertigt, so blickten die Idealisten (nach dem Sophisma de pluribus interrogationibus) auf die coordinirten Vorstellungen hin mit Uebersehen der anderen selbständigen und eigenen Elemente und konnten daher scheinbar mit Recht ihren Minor aufstellen. So ist der Grund des Fehlers ebenfalls offenbar gemacht.

Da wir nun aber die Selbständigkeit der drei Vermögen des Geistes erkannt haben, so sehen wir auch klar die Unabhängigkeit der Religion von der Wissenschaft ein und verstehen nun, weshalb die Kirche sich in allen Zeitaltern gegen die Philosophie stellte und eine eigene Quelle der Gewissheit, eine eigene Offenbarung, zu besitzen behauptete, ohne dies beweisen zu können. Wir erkennen aber zugleich, dass die Feindschaft gegen die Wissenschaft schlechthin eine unnütze und nicht gerechtfertigte Stellung der gläubigen Theologen ist, da bei der Gesinnung gegen Gott (Religion) dem religiösen Gefühl (Ethik) immer irgend eine Erkenntniss (Dogma) zugeordnet ist, ebenso wie ein gewisses Thun (Cultus). Diese zugeordnete Erkenntniss kann nun alle Stufen der Ausbildung durchlaufen und mithin in rohen abergläubischen Vorstellungen, wie auch in den subtilsten philosophischen Begriffen bestehen. Wir haben also bloss die ungerechte Arroganz der idealistischen Philosophie abzuweisen, die ihre Ueberordnung über die Religion wissenschaftlich nicht beweisen kann und deshalb vor ihrem eigenen Tribunal verurtheilt wird; dagegen steht nichts im Wege, die reine und vollkommene Religion auch mit dem ihr zugeordneten reinen und vollkommenen Wissen zusammenzuschliessen, wie ebenfalls eine adäquate Gemüthstimmung und ein reiner und vollkommener Cultus ihr zugehört. Die wahre Philosophie stiftet also keinen Conflict, sondern giebt einem Jeden, was ihm zugehört, und kann darum in Gerechtigkeit mit der Religion sich vertragen und in einem versöhnten und mit sich einigen Gemüthe wohnen. Der

Idealismus aber ist von der Gnosis unabtrennbar und deshalb immer principiell der Religion feindlich, wenn dies auch verschleiert wird, wie bei Schleiermacher, der das Gefühl zwar als Quelle der Religion auffasste, in dem Gefühle aber thörichter Weise auch schon das Erkennen eingeschlossen wähnte und deshalb in seiner Dogmatik arglos von dem Spinozistischen und Platonischen Idealismus ausging, wodurch seine ganze Theologie zu einem Centaur wurde und nach beiden Seiten hin immer Unredlichkeiten begehen musste, da die vermummte Religion bald als Gefühl ihr frommes Antlitz, bald die Hörner der Gnosis sehen liess.

Zweites Kapitel.

Der zugehörige Cultus.

Wenn wir das wesentliche Motiv des speculativen Idealismus mit seinem in der theoretischen Function liegenden Schwerpunkte richtig verstanden haben, so folgt daraus mit Sicherheit, dass diese Religionsform keinerlei äusseren Cultus erfordert, da kein äusserer Gott vorhanden ist. Es dreht sich deshalb alles Thun des Idealisten darum, aus den ihm aufgenöthigten Sorgen für das sinnliche Leben, für seine Person und ihre Stellung in der Gesellschaft möglichst bald und möglichst oft auftauchen zu können, wie aus anhängendem unreinem Schlamm, in die sonnenreiche Region des Gedankens, um, wie man sich ausdrückt, in dem reinen Aether des Gedankens zu athmen und zu leben. Alle anderen Functionen des Geistes, das Gefühl, die Aeusserungen der Thatkraft und deren zugehörige Vorstellungen und ihre Componenten werden also für irdisch, niedrig, thierisch oder auch bloss menschlich erklärt; das reine speculative Denken allein für göttlich. Mithin besteht der Cultus bloss im Denken, in welchem das Ich, das sich entweder bloss als physisches Individuum, d. h. als Erscheinung, oder als subjective Seite des ideellen Inhalts kennt, verschwinden muss.

Ebensowenig wie ein äusserer Cultus kann aus diesem religiösen Zustande irgend ein Antrieb zu sittlichem Leben oder zu einer Art von Kunstthätigkeit entspringen; denn diese Gebiete des geistigen Lebens werden eben in den Gedanken aufgehoben, und so kann kein Motiv vorhanden sein, aus dem Höheren und Besseren wieder zum Niedrigeren und Schlechteren überzugehen,

vorzüglich da dieses auch nicht Denkthätigkeiten sind, in welchen diese Religion allein besteht. Es ist darum natürlich, dass die speculativen Idealisten sich aus dem praktischen und künstlerischen Leben zurückziehen und immer zu einem Eremitenleben neigen, sofern ihre Natur mehr oder weniger rein dem Typus dieser Religionsform entspricht. Schon Aristoteles hat dies in seiner Nikomachischen Ethik erkannt.

Platon und die unreinen Formen.

Man wird bei dieser Gelegenheit wieder den specifischen Charakter meiner Methode beachten müssen; denn wenn wir, um das Wesen dieser Religionsform zu studiren, die historisch vor uns liegenden Lebensweisen und Werke der Idealisten zu Grunde legen wollten, so würden wir in eine unsägliche Verwirrung gerathen, da natürlich die einzelnen historischen Individuen alle möglichen Mischungen der Begabung zeigen und darum ein wahres Kaleidoskop, nicht aber eine feste und ein für alle mal bestimmte Ordnung der geistigen Functionen uns vor Augen stellen können.

So z. B. ist Platon zwar ein Hauptrepräsentant des Idealismus; nichtsdestoweniger war er so reich begabt, dass wir ihn auch bei Gelegenheit des Staatsenthusiasmus berücksichtigen mussten. Und was den Cultus betrifft, so ordnet er nicht nur für die ganze unphilosophische Gesellschaft die ihr zukommende Gottesverehrung, sondern er hat auch seinen specifisch Platonischen Cultus in der erlösenden oder Platonischen Liebe. Er verlangt, die durch die Dialektik in den Himmel Aufgestiegenen sollten wieder vom Licht in das Dunkel der Erde zurückkehren, um die armen und verirrten Gefangenen ebenfalls nach Möglichkeit zu befreien, zu erlösen und zum Lichte der Wahrheit zu führen. Die ganze Erlösungslehre (Soteriologie) Platon's stammt aber nicht aus dem Idealismus, d. h. aus der Arbeit der theoretischen Geistesfunction, in welcher dergleichen nicht vorkommen kann, sondern aus seiner ganzen harmonischen Anlage, in welcher noch bessere Elemente stecken, als in seinem System; denn diese Erlösungslehre findet ihren wissenschaftlich berechtigten Platz erst im Christenthum und hängt nur mit Platon, aber nicht mit dem Platonismus zusammen. Bei Platon, dem Menschen, hat die Persönlichkeit, die Freundschaft, die erlösende Liebe und

die staatsbildende Gemeinschaft eine wichtige Stelle; in dem Platonismus aber ist dafür kein wissenschaftlicher Ort denkbar; denn in der Erkenntniss der Idee erlischt das Ich vollständig, und es giebt nach dem Idealismus nur einen Trieb und eine Liebe zur Erkenntniss, also nur einen Weg aufwärts zum Lichte der Wahrheit, aber keinen Rückweg, weil nichts da unten für die Erkenntniss einen Werth haben kann, und weil die Persönlichkeit nicht mit zum Himmel fährt, sondern nur ihre theoretische Function, welcher alles dient und in welche sich das Universum als in sein Ziel (οὗ ἕνεκα) auflöst.

Drittes Capitel.
Die zugehörige Dogmatik.

Alles Bisherige muss nun deutlicher werden, wenn wir zu der Dogmatik, in welcher der Schwerpunkt dieser Religionsform liegt, übergehen; denn da in der Religion überhaupt die drei geistigen Functionen in Coordination stehen, so wird der specifische Charakter der zugeordneten Functionen, der durch die tonangebende Function bestimmt wird, immer erst dann vollständig erkannt werden, wenn das Fundament einer solchen Coordinationsgruppe gelegt ist. Wie aber bei den fünf verschiedenen Formen des Pantheismus der That das Fundament in dem handelnden Vermögen des Geistes liegt und bei der zweiten Gattung in dem Gefühl, so bei dieser dritten Gattung in dem Erkenntnissvermögen. Also kommt es hier auf den Inhalt der Gedanken in erster Linie an, d. h. auf die Dogmatik.

Anfang der wissenschaftlichen Theologie.

Es ist daher interessant zu bemerken, dass unter allen Religionen hier zum ersten Male eine **wissenschaftliche** Dogmatik auftritt. Die beiden projectivischen Religionen haben eine so unreife Theologie, dass es dem Atheisten leicht wird, sie zu widerlegen; der Atheismus selbst ist bloss negativ und besitzt daher keine Ausbildung der Vernunft und keine systematische Darstellung des Vernunftinhalts. Die erste Gattung des Pantheismus ist auf das sogenannte Praktische gerichtet und hat keine Musse zur Speculation; die zweite Gattung aber ist trunken in ihrem Gefühl und verachtet die Mühe des Nachdenkens, das doch erst im Gefühl zu seinem Zwecke und zur Vollendung komme. So sehen wir, wie natürlich es ist, dass erst mit dem theoretischen Pantheismus auch die wissenschaftliche Theologie ihren Anfang nimmt.

Man muss sich dies Resultat ganz klar machen und fest einprägen, weil es einen weiten Blick in alle die früheren religiösen Coordinationsgruppen gewährt und viele Fragen sofort löst. So weiss man dadurch z. B., warum es unmöglich ist, in der griechischen, römischen, altindischen und anderen heidnischen Religionen bestimmte Antworten auf die Fragen nach den Eigenschaften und dem Wesen der verschiedenen Götter zu erhalten, auf die Frage, warum dasselbe Werk bald von diesem, bald von jenem Gott gethan wird, warum die Götter kein festes System bilden und keine mit der Vernunft erfassbare Ordnung ihrer Gemeinschaft innehalten können. Man weiss dadurch, weshalb in dem ganzen alten Testament keine feste Theologie vorkommt, weshalb unzählige theologische Fragen über die Jehovahreligion nicht unmittelbar aus den Quellen, sondern erst durch uns und zwar durch indirecte Schlüsse und Interpretationskünste beantwortet werden können; weshalb ebenso der Buddhismus keine Dogmatik hat, und der Islam erst später durch griechische und zwar meist pantheistische Gelehrsamkeit zu einem dogmatischen System kam; weshalb die Pietisten und Mystiker und die übrigen Pantheisten alle nur die dürftigsten und haltlosesten Voraussetzungen über Gottheit und Welt und Seele und Zeit und Zweck u. s. w. gelegentlich vortragen, und weshalb es zwar leicht ist, sie durch Disputation aus dem Sattel zu heben, schwer aber, wenn nicht unmöglich, sie von ihrem Wege abzubringen.

Die wissenschaftliche Theologie hat daher ihren Platz nur in dem theoretischen Pantheismus und im Christenthum, welches harmonisch alle geistigen Kräfte in Anspruch nimmt. Kritisch und negativ aber treibt auch der Atheismus theologische Arbeiten hervor, die nach dieser Seite hin nützlich sind, nach der positiven Seite freilich nur taube Nüsse bieten.

Wer nun die eigenthümliche Kraft der hier angewandten Methode ausser Augen lässt und, wie man dies bisher pflegte, unbesonnen oder mit arglosem Empirismus argumentirt, der könnte gleich scheinbare Gelehrsamkeit anfahren und uns beweisen wollen, dass die Talmud-Juden und die modernen jüdischen Philosophen, ebenso wie die Buddhisten, doch eine wissenschaftliche Dogmatik ausgebildet hätten. Wir werden aber ihre Bruttogewichte nicht anerkennen, sondern erst die Kisten öffnen, um die Netto-Werthe zn bestimmen. Dann zeigt sich ganz deut-

lich, dass der speculativ-dogmatische Buddhismus seinen eigenthümlichen Charakter ganz verliert und zu einer brahmanischen Sekte wird. Ebenso sind die speculativen Religionsphilosophen der Juden theils reine Philosophen der Aristotelischen Schule, wie Maimonides, theils Spinozisten, oder Herbartianer oder sonst Anhänger eines mit dem Judenthum nicht nothwendig zusammenhängenden Systems; jedenfalls weht in solcher Dogmatik keine Spur mehr von dem ächten Israelitischen Rechtsgotte, der zugleich der Furcht- und Rachegott ist. Darum bleibt es dabei, dass die durch Analyse ein für alle Mal festgestellten Religionsformen ihren unveränderlichen Charakter haben und durch nichts in der Welt, durch keine Culturfortschritte und durch keine Reibung und Concurrenz mit anderen Religionsformen auch nur die geringste Modification erleiden. Wir haben ja mit den einfachen Formen zu thun und wissen, dass der Würfel niemals eine Pyramide oder ein Kegel wird. Die empirisch gegebenen Religionen aber sind immer gemischt, erstens weil sie von Menschen verschiedener Begabung bekannt werden, zweitens weil bei ihrem Aufkommen immer heterogene Factoren zusammenwirken, drittens weil sie sich von Geschlecht zu Geschlecht auf immer andere Menschen übertragen und dort immer mit neuen geistigen Elementen anderer Art zusammentreffen, so dass der Complex des gegebenen religiösen Coordinatensystems durch die neuen Elemente verunreinigt, umgestaltet, ja ganz aufgelöst werden kann. Alle diese Entwickelungen, Entartungen, Versetzungen und Zersetzungen kann man aber erst wissenschaftlich verstehen, wenn man die chemisch reinen Elemente und ihre unveränderlichen Coordinaten kennt. Darum ist die hier gegebene neue Religionsphilosophie auch ein unentbehrliches Instrument, um die Diagnose der positiven Religionen zu stellen und durch Reagentien ihre Natur zur Evidenz zu bringen und ihren Werth oder Unwerth zu bestimmen.

§ 1. Die alterthümliche Form des Idealismus.

Der Idealismus ist zuerst durch Platon vollständiger ausgebildet und wird deshalb auch häufig schlechthin Platonismus genannt. Wir sahen aber schon, dass sich in der Persönlichkeit Platon's verschiedene Elemente mischten und dass wir daher

hier nur die reine Form des Idealismus ohne die anhängenden heterogenen Elemente zur Darstellung bringen müssen. Ich werde deshalb nicht die ganze Platonische Lehre vortragen, sondern möglichst diejenige Seite, die eigentlich idealistisch ist, absondern, weil uns ja hier das Platonische nicht als Platonisches, sondern nur als Specimen des Idealismus interessiren kann. Zu grösserer Deutlichkeit wird es dienen, wenn wir zuerst die alterthümliche Form des Idealismus, wie sie sich bei den hellenischen Philosophen vor der kritischen Periode ausbildete, in's Auge fassen, weil sich in dieser archaischen Form die zugehörigen Begriffe in ihrem ursprünglichen und naiven Typus zeigen, und der Uebergang zu der durch die Erkenntnisstheorie vermittelten zweiten Form des Idealismus um so durchsichtiger wird. Da Platon selbst aber auch vielfältig die alte projective Auffassung vorträgt, so ist die Gränzlinie zwischen beiden Formen nicht leicht zu ziehen, und es kommt uns hier auch nicht auf eine genaue historische Darstellung an, sondern nur auf die Verhältnisse der Begriffe.

Der Gesichtspunkt aber, der meine ganze Darstellung beherrscht, darf nicht im Dunkel bleiben. Es kommt nämlich Alles darauf an, wahrzunehmen, wie der Idealismus immer und nothwendig dahin drängt, die ganze Welt in eine Erkenntnissfunction aufzulösen und deshalb die Weisheit (Philosophie) für diejenige Offenbarung des Wesens aller Dinge zu erklären, welche selbst zugleich das Wesen aller Dinge ist, so dass Subject und Object in der Erkenntnissfunction verschwindet.

Nun ging das wissenschaftliche Bestreben zunächst empirisch auf die Erkenntniss der in der Anschauung gegebenen Welt aus, und es liess sich leicht bemerken, dass in den Erscheinungen der Dinge ein immerwährender Wechsel stattfindet. Diesen Wechsel konnte man aber nur erkennen, wenn man die frühere Form in der Erinnerung hatte; hierdurch lösten sich die Formen von den wechselnden Trägern derselben ab. Da der Mensch nun auch selbst in die Wirklichkeit eingriff und gewisse Erscheinungen mit bestimmten Formen künstlerisch und technisch hervorbrachte, so lag es nahe, das was die Formen trägt und an sich hat, nach der Analogie mit der Tektonik als Bauholz (ὕλη Materies) zu bezeichnen. Wie aus dem Holze die gebräuchlichen Gegenstände hergestellt wurden, so legte man

Materie und Idee.

jeder erscheinenden Form, den Thieren, Pflanzen, Menschen u. s. w. einen Stoff oder eine Materie zu Grunde. Da aber die Erscheinungen der Dinge wechselten, während die Formen in der Erinnerung feststanden, so musste die Materie als veränderlich angenommen werden. Und da die Natur aus derselben Materie alles Mögliche machte, so nahm man an, dass die Materie ihrem Wesen nach unbestimmt und ohne alle Eigenschaften sei, bloss fähig, jede Form aufzunehmen und zu Allem zu werden. Ebenso zeigte sich, dass die Erscheinungen in einander übergingen, Holz z. B. sich in Feuer, Rauch, Asche verwandelte, Wasser in Luft u. s. w.: man nahm deshalb an, dass allen Formen ein und derselbe Stoff (Materie) zu Grunde liege, und erweiterte diesen Begriff auf die ganze Welt, so dass nun die Welt aus zwei Elementen bestand, aus Materie und Form. Für die Form adoptirte Platon den von den Hippokrateern gebrauchten Ausdruck Idee (ἰδέα oder εἶδος).

Idee und Individuen.

Die Form oder Idee hing aber immer an ihrer Materie, wie der Stuhl am Holz. Nun zeigte die Beobachtung jedoch, dass dieselbe Form in vielen Erscheinungen vorkomme, wie viele Menschen, viele Pferde, Feigen u. s. w. in's Auge fielen. Also löste sich die in der Erinnerung festgehaltene Form von den einzelnen Erscheinungen; denn bei jeder wurde dieselbe Form prädicirt: „auch dies und dies und dies ist ein Mensch, ein Pferd" u. s. w. Mithin musste man nun die Idee von den Individuen scheiden. Die Idee wurde also das Wesen (οὐσία) der Dinge, d. h. dasjenige, was das Ding sei, und die Individuen wurden zu den wechselnden, entstehenden und vergehenden Erscheinungen, die durch Gegenwart (Parusie) oder Abwesenheit (Apusie) der Idee sind oder nicht sind.

Individuen und Materie.

Mithin flossen die Individuen mit der Materie zusammen, da sich die Idee von ihnen abgelöst hatte. Ein Individuum hat keinen Bestand; es wird dadurch, dass die Materie unter gewissen Bedingungen eine Form (Idee) aufnimmt (Individuation), und es stirbt und vergeht, wenn die Materie sich in eine andere Form verwandelt. Alle Individuen scheinen deshalb bloss etwas Selbständiges zu sein, und an diesem Schein des augenblicklichen Daseins hängt der sinnliche und mit Begierden erfüllte Mensch, bis der Tod oder

die Krankheit und allerlei Schicksale die Gegenstände seiner Lust und Begier, seiner Furcht und Hoffnung verändern oder vernichten und zuletzt auch ihn aus der Welt verschwinden lassen. Immer aber bleibt die Materie, weil immer neue Erscheinungen hervorkommen, für die man doch die Materie nach der Analogie mit der Kunst vorausgesetzt hatte.

Gemeinschaft von Idee und Materie.

Die Materie selbst aber ist schlechterdings nichts Bestimmtes, sie würde sonst bloss eine Erscheinung sein, oder es liesse sich nichts anderes mehr aus ihr machen. Sie ist ihrem Wesen nach Nichts und darum sind alle Dinge oder Erscheinungen ihrem Wesen nach nichtig, weil sie aus dem Nichts stammen und in's Nichts zurückkehren.

Ebenso schlimm ergeht es aber auch der Idee; denn was soll sie sein, wenn sie in keiner Erscheinung zu Tage tritt, wenn sie nicht in und durch die Materie wirkt und sich offenbart? Da dies nun wirklich immerfort geschieht, wie uns alle Erfahrung zeigt, dass die Welt immer da ist, so muss von den Idealisten angenommen werden, dass die Materie auch mit der Idee in Gemeinschaft (κοινωνία) steht, in der Art, dass die Idee das Wesen der Materie bildet und die Materie das geheimnissvolle Offenbarungsmittel und der Daseinsquell der Idee sei. Beide müssen deshalb unzertrennlich und ewig zusammengehören und doch wieder dem Ursprung der beiden Begriffe gemäss auch wieder einander entgegengesetzt sein.

Gott und Mensch.

Bis soweit merken wir nun von dem specifischen Wesen des Idealismus so gut wie nichts; denn wenn die Welt, den Menschen eingeschlossen, bloss durch gewisse, nach Aussen projicirte, Begriffe, wie Stoff und Form, gedacht wird, so scheint umgekehrt unsere Erkenntnissfunction (welche doch im Idealismus Ein und Alles ist) vollständig zu verschwinden oder überhaupt noch gar nicht zu Bewusstsein zu kommen. In der That spielt sie in dem alterthümlichen Idealismus nur die bescheidene Rolle eines Geistes hinter den Coulissen, der zwar den Zusammenhang der ganzen Handlung bedingt, selber aber nicht sichtbar wird. Doch konnte es nicht fehlen, dass der Angelpunkt, um welchen sich der ganze Idealismus dreht, wenigstens in seiner Projection auf der Bildfläche des Welttheaters erschien, und dies wollen wir jetzt noch erörtern.

Die Gemeinschaft von Stoff und Form, welche der Idealis-

mus, wie wir sahen, fordern musste (Postulat), war nämlich in deutlichen Begriffen nicht vollziehbar, und doch musste man dafür eine Veranschaulichung in demjenigen Wesen suchen, welches selbst diese Forderung stellt, sich selbst am Besten kennt und im Stillen immer zuerst an sich denkt, wenn es etwas Fremdes verstehen will. So finden wir denn auch, dass man von Anfang an dazu kam, das Leben, die Seele und den Geist, die sich in dem Menschen und in den Thieren zeigte, als die Form aufzufassen, und da die Seele nichts Stoffliches ist und dennoch unaufhörlich mit dem Körper zusammenhängt und den Körper in seinen Bewegungen regiert, die gesammte Materie der Welt als durchdrungen', beseelt und beherrscht von dem idealen Princip, von der Seele oder dem Geist, der die Form bildet, vorzustellen. So nannten sie die Welt ein Thier (ςῷον) oder ein lebendiges Wesen, und das ideale Element darin den Gott. Dieser hylozoistische Pantheismus findet sich schon bei Thales und wurde bei Platon nur feiner durchgeführt, obwohl die Grundanschauung blieb.

Der Idealismus musste aber das Geheimniss seines Ursprungs noch deutlicher merken und verrathen; denn wenn der Mensch auch nur als Eine von den vielgliedrigen Erscheinungen der Welt galt, so stellte man ihn doch, obwohl das Göttliche in allen Gliedern der Natur wirkte, dem herrschenden Geiste am Nächsten, und zwar offenbar um so näher, je höher er durch Erkenntniss sich hob. Darum finden wir bei den Pantheisten, bei Heraklit, Empedokles und Andern schon überall die Vorstellung, dass die Götter zu Menschen werden und die Menschen zu Göttern, dass die erkennende Vernunft das reine und trockene Licht ist, welches in der Sonne leuchtet, den Himmel beherrscht und Alles erkennt. Der Mensch glaubte demgemäss in seiner Erkenntnissfunction, in der Vernunft (νοῦς, λόγος), den Grund seiner Gottverwandtschaft und Göttlichkeit zu erkennen.

Man konnte sich aber natürlich weder von Gott, noch von dem Verhältniss der Menschen zu ihm klare Begriffe bilden, und so wurde Gott als das Göttliche (θεῖον) unbestimmt aufgefasst, und der entstehende und vergehende Mensch als vorübergehende Erscheinung des Göttlichen, welches gewissermassen stirbt, wenn es in der Materie als Mensch geboren wird, und lebt, wenn der Mensch zu Geist, Vernunft und Wissenschaft kommt oder wenn er wieder mit dem Tode sich in sein göttliches, bisher verhülltes Element auflöst.

§ 2. Der Platonische Idealismus.

Der Idealismus konnte nun seine eigentliche Natur nur erreichen, wenn das Verhältniss der erkannten Welt zu dem erkennenden Subject untersucht wurde, d. h. nur nach der sokratisch-sophistischen Periode. Man muss sich aber hüten zu glauben, als wenn nun ein subjectiver Idealismus hätte aufkommen müssen; denn dieser kann überhaupt nur eine vorübergehende Betrachtungsweise, einen kurzen Rausch bilden, aber weder in einer Schule, noch in einem einzelnen Philosophen dauernden Beifall finden, da in jedem vernünftigen Menschen die Anerkennung des selbständigen Seins, des eigenen, wie des fremden ausser ihm unvermeidlich ist. Ebensowenig konnte sich ein rein kritischer Idealismus halten, sondern von Platon an bis auf Hegel und seine modernsten Ausläufer hin wurde alsbald der archaische projective Idealismus mit der kritischen Auffassung verschmolzen, so dass historisch keine reine Formen anzutreffen sind. Es interessirt uns hier deshalb auch nicht, eine solche reine Form ausführlich zu construiren, da sie annähernd in Kant's Kritik der reinen Vernunft vorliegt; vielmehr genügt es, diejenigen Elemente herauszuheben, welche die ganze Coordination der zugehörigen Begriffe bestimmen und zugleich das Licht in den historisch gegebenen Systemen bilden.

Ich verstehe nun unter dem Platonischen Idealismus diejenige Weltansicht, welche sich des Ursprungs des archaischen Typus kritisch bewusst geworden ist und deshalb klar und bestimmt darauf ausgeht, die ganze Welt als Subject und Object in die blosse Erkenntnissfunction aufzulösen. Diese Gedankenbewegung müssen wir wenigstens in einigen grossen deutlichen Zügen skizziren.

Das Neue in dem Platonischen Standpunkt gegenüber dem alterthümlichen Idealismus besteht zunächst in der erkenntnisstheoretischen Beachtung der Coordination zwischen Object und Subject, wonach sich die Welt in zwei Sphären scheidet, in die Sinnenwelt (φαινόμενα, mundus sensibilis) und in die Vernunftwelt (νοούμενα, mundus intelligibilis), jenachdem die Objecte durch die Sinnlichkeit oder durch die Vernunft dargeboten und erkannt werden. Platon will nun aber nicht etwa die ganze objective Welt bloss für eine Illusion, für eine Projection der in

unserer Sinnlichkeit und in unserer Vernunft gegebenen Vorstellungen und Erkenntnissformen erklären und nach Art des subjectiven Idealismus dieses ausser uns nicht vorhandene Object wieder in uns zurücknehmen, sondern er bleibt, wie der in der neueren Zeit sogenannte absolute Idealismus, bei der Ueberzeugung stehen, dass die projective äussere Welt wirklich vorhanden ist, indem er sich nur dadurch von der alterthümlichen Auffassungsweise unterscheidet, dass er die Correlation zwischen der subjectiven und objectiven Seite betont und also das Auge beständig auf die Erkenntnissfunction richtet. Deshalb muss die subjective, d. h. die erkennende Seite von demselben Wesen sein, wie jedesmal das zu erkennende Object beschaffen ist, wenn die Erkenntniss möglich sein soll; denn wäre eins von beiden in irgend einem Punkte verschieden, so würden wir ja mit unserer subjectiven Seite den objectiven Inhalt nicht erfassen.

Daraus folgt, dass die Sinnlichkeit etwas Materielles ist, oder mit dem Körper verwachsen bleibt, oder in den Organen des Leibes sitzt, weil sie Materielles erkennen soll, und dass die Vernunft andererseits rein und möglichst immateriell werden muss, weil sie das Immaterielle und Reine (εἰλικρινές) zu erkennen hat. Die ganze Seele aber, welche beide Erkenntnissvermögen, d. h. Sinnlichkeit und Vernunft, in sich schliesst, muss darum einerlei sein mit dem Wesen der ganzen objectiven Welt, der Mikrokosmos mit dem Makrokosmos.

Da sich nun Alles bei Platon um die Erkenntnissfunction dreht, so müssen die wichtigsten Dinge natürlich unerklärt bleiben oder missdeutet werden, weshalb er weder von Gott, noch von Seele, Religion, Materie, Gefühl oder Willen und Bewegung eine befriedigende Erklärung geben kann und darum auch das Erkennen überhaupt und die Vernunft selbst nicht recht zu stellen weiss, weil er für sie den zugehörigen Ort in dem Coordinatensystem unserer geistigen Functionen nicht gefunden hat.

Was zunächst die Materie betrifft, so blieb sie ihm, wie allen Idealisten, nur definirbar als die Möglichkeit, zu Vorstellungen und sinnlichen Formen zu kommen; denn an sich musste sie ja Nichts (μὴ ὄν) sein, da das Etwas erst anfängt, wenn Etwas erkannt wird, weil ohne Correlation der objectiven und subjectiven Seite nichts ist. Mithin ist die Materie unseres

Körpers ihrem Wesen nach durch die Functionen der Sinnlichkeit zu bestimmen und die Materie der Körper ausser uns durch dieselben Sinnesperceptionen als objective gedacht. Die materielle Welt ist darum nur verborgene Sinnlichkeit.

Die Vernunft aber mochte Platon nicht von der Materie gänzlich abtrennen, sondern betrachtete sie gewissermassen nur als eine Aussiebung der Sinnlichkeit; denn im materiellen und sinnlichen Gebiete gehen alle Eindrücke und Formen durcheinander. Sobald man aber jedes, was Eins und einfach ist, von dem andern scheidet, so hat man eine Idee, wie z. B. die Idee des Weissen und Geraden, die nun nicht mehr materiell und sinnlich ist. Das materielle und sinnliche Weisse ist nämlich immer mit Anderem verbunden, z. B. mit etwas Geradem oder Krummem, mit etwas Lebendigem oder Todtem, mit etwas Langem oder Kurzem u. s. w. und wird so als weisser Stock, weisser Vogel u. s. w. zusammen aufgefasst. Sobald man aber vermag, das Weisse an und für sich rein abzusondern, so hat man, nach Platon's Meinung, eine Vernunftthätigkeit ausgeübt und eine Idee erkannt. Mithin sind in der objectiven Sinnenwelt alle Ideen durcheinandergemischt, wie in dem sinnlichen Bewusstsein alle zugehörigen Vorstellungen. Und die Materie ist daher an sich gar nichts ausser dem Chaos dieser Ideen. Mithin kommt ein Ding zum Werden, wenn aus diesem Chaos einige Ideen verbunden und von anderen Ideen abgesondert werden, weshalb dem Platon wegen der Absonderung der Satz gilt: omnis determinatio est negatio, obwohl er zugleich die Positio behaupten musste, sofern die bestimmten Ideen selbst, welche verbunden und von den andern abgesondert werden, nichts weniger als bloss negativ sind.

Da nun aber die Formen der Verknüpfung, die Relationen und Ordnungen der einfachen Ideen und ihrer concreten und abstracten Verknüpfungen auch wieder erkannt werden und zwar, ebenso wie die einfachen Ideen, durch die Vernunft, so erschien ihm die Vernunft als der eigentliche Herr und Meister der Welt, da sie, objectiv oder projectiv gedacht, der Grund der objectiven Weltordnung und, subjectiv beachtet, in uns der Grund der Erkenntniss dieser objectiven Welt ist.

So kam es, dass für Platon, wenn es erlaubt ist, das Gesagte noch einmal zu wiederholen und zusammenzufassen, die

Materie unerfindlich blieb, ebenso wie der Gott, da ihm die Materie bloss die Möglichkeit oder unbestimmbare Fähigkeit war, in ihrem jungfräulichen Schoss die Ideen aufzunehmen und zu gebären. Die Materie ist die Vernunft in ihrer chaotischen Auflösung, und die Gottheit ist die Vernunft in ihrer reinen Absonderung und in ihrer geordneten Form. Das aber, worauf Alles schliesslich hinausläuft, der Zweck und das Ziel (οὗ ἕνεκα), muss dasselbe sein mit dem, was sich nach diesem Ziele hinbewegt, es sucht und darin endigt (ἕνεκά του), und folglich muss Materie und Gott im Grunde Eins sein trotz des grössten Gegensatzes, so dass die Vernunft Anfang und Ende aller Dinge ist.

Daraus aber ergiebt sich, dass die Vernünftigen und Weisen, oder die Wissenden, welche die sich selbst erkennende Vernunft darstellen, als die Vollendung der Welt betrachtet werden müssen, weshalb sie auch die Vollendeten (τέλεδιον) heissen und poetisch als verkleidete Götter geschildert werden, die zwar von Aussen sterblicher Leib und wie andre Menschen anzusehen erschienen, wenn sie aber ihr Inneres aufthäten, göttlich und herrlich und voll ewigen Lebens wären.

Da nun Platon die Materie so fasste, wie es Aristoteles später bestimmter terminirte, nämlich als das dynamische Princip der Idee, dessen Wesen nichts Besonderes an sich ist, ausser dem dass die Form oder Idee darin zur Wirklichkeit, zur Function (ἐνέργεια) kommen kann, so musste ihm die Bewegung, das beständige Werden mit seinem Entstehen und Vergehen den Charakter des Materiellen und Einzelnen bilden; da aber alles Werden doch immer in den bestimmten Entwickelungs- und Ordnungsformen der Vernunft bleibt, so strebt die Platonische Welt weder historisch einem Ziele in der Zukunft entgegen von einem bestimmten Anfange aus, noch erreicht sie nach gewissen grossen Perioden dieses Ziel, um dann kyklisch von Neuem ihren Kreislauf zu beginnen, sondern sie geht in ewiger Bewegung von einem der Zeit nach anfangslosem Anfange aus einem der Zeit nach endlosen Ziele zu, indem sie bei diesem Werden inhaltlich oder qualitativ immer zugleich ihr Ziel voll erreicht hat und also beweglich und feststehend, unvollendet und vollendet, zeitlich und ewig, sinnlich und intelligibel zugleich ist.

Natürlich müssen bei einer so falschen Philosophie eine Menge Unklarheiten und Widersprüche überall auftauchen, weil

die Welt eben nicht bloss die Objectivität unserer Erkenntnissfunction ist, und weil der denkende Mensch und Platon insbesondere grösser und reicher ist, als der blosse Denker. So konnte es z. B. dem Platon im Kampfe mit den zur Auflösung des politischen, religiösen und sittlichen Bewusstseins drängenden Parteien seiner Zeit nicht entgehen, dass die Welt eine geschichtliche Ordnung haben müsse. Deshalb orakelt er eine mystische Zahl kyklischer Umwälzung in die Welt im Anschluss an die astronomischen Phänomene. Gleichwohl widerspricht diese historische Auffassung seiner ganzen Philosophie, wonach die Welt als ein immer identischer seliger Gott erscheint, der ohne Werden in dem zufälligen Durcheinander der irdischen einzelnen Phänomene stets vollendet ist.

Ebenso gross sind die Unklarheiten und Widersprüche, die sofort in's Auge springen, wenn man nach der Natur der einzelnen Wesen fragt und wodurch sie ihre Einheit und Individualität erhalten. Sowohl Platon als Aristoteles und die Scholastiker konnten auf diese Frage keine befriedigende Antwort geben, indem ihnen entweder das Generische und Specifische (die sogenannte humanitas) die Hauptsache zu sein schien, während das Individuelle als bloss zufällig und materiell galt, oder die Individualität (z. B. die Socratitas) ebenfalls als eine logische Essenz unbekannten Ursprungs in den Zusammenhang der Erscheinungen projicirt wurde.

Natürlich konnte für keinen Idealisten der Wunsch einen Sinn haben, das individuelle Menschlein oder die individuelle Seele unsterblich und ewig zu machen, weil alles Einzelne als solches, d. h. als Nicht-Allgemeines, nothwendig zufällig und vergänglich und werthlos sein musste. Wie aber die Zeit in unklarer Weise als sinnliches Bild der Ewigkeit gefasst wurde, da sie anfangs- und endlos und also unendlich ist, so suchte man auch für die Ewigkeit und Identität der Ideen Spiegelbilder in der zeitlichen Erscheinungswelt und fand sie in der Erhaltung der Gattung und im Ruhm. Wegen der Correlation zwischen der Idee und ihren Erscheinungen mussten diese von einem Streben und einem Triebe ergriffen zu sein scheinen, eine solche Unsterblichkeit zu erlangen, weil ja sonst, wenn nämlich etwa eine Species von Thieren in der Welt der Erscheinungen verschwände, die Idee ihrer Identität verlustig ginge.

Die Krone konnte sich der Idealismus aber nur dadurch auf das Haupt setzen, dass er durch die Philosophie über alles Einzelne der Erscheinungen hinausging und die ewigen und identischen Ideen selbst im Denken und in der intellectualen Intuition erfasste. Dadurch wurde ja mitten im rauschenden Strom des Vergänglichen das Unvergängliche zum Ereigniss und zur Wirklichkeit, und dies ist daher die Spitze des Idealismus, der Sinn der Welt, das aufgelöste Räthsel, der eigentliche Geist, nämlich dass wir das Ewige erkennen und somit ein ewiges Leben*) in der Zeit führen, solange wir in der vollen reinen Erkenntniss stehen, möge man diese absolute Vereinigung des Werdenden mit dem Ewigen, des Denkenden mit dem Gedachten, des Subjects mit dem Object, der Materie mit der Idee, des Einzelnen mit dem Allgemeinen, des Sensiblen mit dem Intelligiblen, oder der Welt mit Gott in soliderer Weise durch stramme Dialektik oder in romantischer Weise durch neuplatonische momentane Verzückungen oder Transfigurationen erreichen, immer liegt in diesem Akt der Apotheose des Menschen in der Erkenntnissfunction, die höchste Leistung des Idealismus und das kürzeste und prägnanteste Symbol seiner Dogmatik.

*) Soeben geht mir eine interessante Abhandlung zu, die D. G. Ritchie in der Aristotelian Society in Oxford gelesen und im Mind (Quarterly Review of Psychology and Philosophy Vol. XI No. 43 p. 353—376) publicirt hat. Die Untersuchung dreht sich unter dem Titel „on Plato's Phaedo" besonders um meine Auffassung der Platonischen Unsterblichkeitslehre und bietet anregende Gedanken. Obgleich hier nicht der Ort für eine Erwiderung ist, so erlaube ich mir doch ein paar Bemerkungen.

Es freut mich, dass Ritchie so kräftig p. 373 betont, dass Platon's Beweise auch im moralischen Gebiete doch immer die Erkenntniss (Knowledge) im Auge haben, und pag. 376 dass Platon die Seele nicht als Monade oder Atom auffasse, sondern (p. 375) ihr Wesen in der Vernunft (Reason = νοῦς) finde; wenn Ritchie trotz dieser principiellen Uebereinstimmung mit mir die Unsterblichkeit bei Plato zwar nicht mehr als Dogma, aber doch noch als eine Hoffnung festhalten will, so möchte ich glauben, dass er seine Stellung zur Frage modificiren könnte, wenn er neben den Studien zur Gesch. d. Begr., die er citiert, auch noch von meinen späteren Schriften Kenntniss genommen hätte; denn da er p. 355 eine Entwickelung Platons fordert, so müssen ihm gerade meine „Literarischen Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr." I und II dienlich sein, weil ohne Chronologie der Platonischen Dialoge jenes Postulat unfruchtbar bleibt. Auch die von mir aus den Dialogen erhobenen biographischen Elemente sind recht brauchbar für

Es ist nun ersichtlich, dass die Welt sofort alles Lebens beraubt würde, wenn wir das ideale Princip als das allein Seiende setzten; denn das Intelligible ist schlechthin identisch und unveränderlich. Ebensowenig könnten wir das materielle Princip zum alleinigen machen; denn die Welt würde, ohne die Ideen auszudrücken, sofort in's Nichts zurücksinken, da ja alles, was wir von der Materie aussagen könnten, immer nur Prädicate, Erkenntnissformen, d. h. Ideen wären, die doch als abwesend gedacht werden sollten. Folglich bedurfte Platon eines ursprünglichen und ewigen Gegensatzes zur Welterklärung, eines Princips der Veränderung und eines Princips des Seins oder der Form. Es ist darum natürlich, dass man ihn zum Dualisten gemacht hat, und es lässt sich auch nicht leugnen, dass er sowohl, wie jeder Idealist, unfähig sein muss, diesen ihm unentbehrlichen ursprünglichen Gegensatz zweier Principien aufzuheben und die Welt auf ein einziges Princip zurückzuführen.

Kein Dualismus, aber Hylozoismus.

Allein trotzdem wäre diese Kritik Platon gegenüber ungerecht, weil Platon zu gebildet war, um seine Philosophie mit einer Deduction anzufangen. Er geht vielmehr von einem analytischen Verfahren aus und entdeckt in dem einheitlichen Ganzen der Welt diese zwei von einander unzertrennlichen gegensätzlichen Principien. Mithin hat er von vornherein die Einheit als eine erfahrungsmässig gegebene in sicherem Besitze,

die Interpretation, wie Ritchie z. B. die von ihm p. 375 aufgestellten Idealbilder des Tyrannen und Philosophen als des schlechten und guten Mannes erfreulich durch das historische Motiv des Aufenthaltes Platons bei Dionysios erläutert finden würde, ebenso wie die Frage, ob Platon Naturgesetze kennt (p. 363), die Berücksichtigung der Physik der Erde erfordert, die Platon im Anschluss an seinen Besuch des Aetna ausbildet. Wenn Ritchie es für möglich hält, die Unsterblichkeit bei Plato als „a myth of approximation for the philosopher" (p. 360) aufzufassen, so müsste er erst meine Auseinandersetzung mit Bonghi (Literar. Fehden II) hinzunehmen. — Eine Definition von Substanz ohne Beweis zu geben (vergl. Ritchie p. 366), kann ich nicht für räthlich halten, und in dieser Frage möchte ich ebenso, wie in Betreff der zu günstigen Meinung, die Ritchie p. 367 von Lotzens Definition hat, eine Kenntnissnahme von meiner Grundlegung der Metaphysik für nützlich halten. Für die Beurtheilung der Unsterblichkeitslehre bei Plato scheint mir auch der Zusammenhang der Begriffe von Parusie, Entelechie und „ewigem Leben", worüber der dritte Band meiner Aristotelischen Forschungen handelt, unentbehrlich zu sein.

weshalb seine Philosophie monistisch ist, und Platon hat auch für diese thatsächliche Einheit des identischen und beweglichen Elementes den Begriff der Seele, sowohl der individuellen, als der Weltseele deutlich hervorgehoben. Da er aber nicht im Stande war, die Einigungsweise der Gegensätze zu zeigen, so behielt er nothwendig den dualistischen Zug in seiner Philosophie. Ich nenne deshalb sein System Hylozoismus, weil die Materie darin als belebt und beseelt und vernünftig vorgestellt werden muss, ebenso wie die Idee als verflochten in die Bewegung und Veränderung und in die Materie, indem die Einheit nur in der empirischen Weise, wie bei Thales, an den lebendigen Organismen, an Thier und Mensch, und an allen Functionen derselben analytisch aufgezeigt wird.

§ 3. Theologie.

Wichtig aber ist die Frage, ob der Idealist nicht doch etwa noch einen persönlichen Gott ausser sich und der Welt annehmen könne; denn man findet ja unter den modernen Idealisten ganze Herden von Schriftstellern, welche in dieser scheinbaren Vereinigung mit der christlichen Theologie keine Schwierigkeit sehen. Allein nur der für speculatives Denken weniger begabte Aristoteles ist die Ursache gewesen, dass solche Verwirrung in den wissenschaftlichen Köpfen Eingang fand.

Die Aristotelische Theologik.

Aristoteles konnte nämlich die Unklarheit, die in dem Platonischen System in Beziehung auf den Begriff des Wesens (Substanz, οὐσία) steckte, nicht vertragen; denn bei Plato galten zwar alle einzelnen Erscheinungen als Wesen, ihr wahres Wesen aber sollte in den Ideen liegen, die doch nur im Geist und zwar in der Philosophie erkannt werden und also allgemeiner Natur sind. So wurde Platon von dem individuellen Dasein der einzelnen Wesen fortgetrieben zu dem Allgemeinen, welches er schliesslich nur in unklarer Weise an das All anhängen konnte. Dieses Allwesen war nun dem Aristoteles zu mysteriös, und seine eigenthümliche Leistung besteht darin, den Begriff der Substanz, wenn auch nicht erklärt, so doch wenigstens deutlicher eingetheilt zu haben. Er theilte nämlich alle Wesen zunächst in zwei Classen, in immaterielle und materielle. Die materiellen schied er wieder

in zwei Regionen, jenachdem sie vergänglich oder unvergänglich wären.

Die vergänglichen, sensiblen, d. h. an den vier Elementen hängenden Wesen sind die Individuen unter der Mondsphäre, wie der Ochs, das Pferd und der Mensch. Die unvergänglichen sensiblen Wesen aber sind ihm auch wieder zweierlei. Die Astronomie hatte ihn nämlich dazu geführt, neben den vier Elementen den Aether als ein im Kreise laufendes, in ewiger Bewegung befindliches fünftes Element (Quintessenz) anzuerkennen. Was nun in dem Aether als Erscheinung sichtbar war, musste ein zwar individuelles, aber doch unvergängliches Wesen bilden. So nahm er denn, wohl weil er sich vom Volksglauben nicht ganz losreissen konnte, Sterngötter an und betrachtete auch die Sonne als einen lebendigen Gott. Die Göttlichkeit dieser Weltkörper schien ihm aus ihrer zeitlosen Energie, aus ihrer erfahrungsmässigen Unvergänglichkeit, aus ihrem streng gesetzlichen Thun und aus dem ätherischen Element, aus dem sie bestehen, zu folgen. Schon die Pythagoreer hatten die Region über dem Monde als die göttliche bezeichnet, weil erst unter dem Monde die Zufälligkeit, die Sünde und alle Unordnung anzutreffen, in der Aetherregion aber keine ungesetzliche Abweichung jemals beobachtet worden sei, und wir sehen einen Rest dieser Vorstellung in der interpolirten Stelle des Vaterunser, wo es heisst: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf der Erde“.

Ausser den Sterngöttern aber waren nach Aristoteles auch unter dem Monde alle Arten (εἴδη, species) der Thiere zwar nicht individuelle, aber doch selbständige göttliche Wesen, weil sie sich durch die Zeugung unsterblich erhielten und nach seiner Meinung ebensowenig einen Anfang in der Zeit genommen hatten. Unklar blieb ihm jedoch die Gemeinschaft dieser vielen Wesen untereinander, da ihm der Begriff der Natur durch die Abwendung von Platon verloren gegangen war und nur zu einem Abstractum werden konnte.

Dies also sind die Arten der mit der Materie verwachsenen (sensiblen) und theils vergänglichen, theils unvergänglichen, theils individuellen, theils universalen Wesen. So bleiben nur die immateriellen (intelligiblen) Wesen übrig. Als ein solches erkannte er nun in Platonischer Weise die Vernunft (νοῦς) an.

Diese hat natürlich keine Individualität, sondern ist wesentlich Universalität und Identität, und kommt daher in den Menschen von Aussen wunderlich zur Thür herein, wie bei Platon aus dem Himmel. Etwas Genaueres darüber, wie sie mit dem Individuum zusammenhängt, konnte er selbstverständlicher Weise nicht angeben; dass sie aber allgemein und identisch in allen Menschen war, zeigte die Erfahrung durch die Wissenschaft, welche ihr identischer und allgemeiner Inhalt ist. Da sich die Vernunft des Menschen aber auf die ganze Welt als ihr Object bezieht und die Welt mithin auch (wegen der Identität von Subject und Object in aller Erkenntnissfunction) vernünftig sein musste, so sah sich Aristoteles genöthigt, wie Plato, auch noch eine Weltvernunft, d. h. einen Gott für das Universum, anzunehmen, nur mit dem Gegensatze gegen Platon, dass er diesen Gott (weil er die projective Vernunft ist) nicht mit der Materie verwachsen sein lassen wollte. Da er aber doch immer ein Subject brauchte, um ein Object denken zu können, so drohte ihm auch immer die Platonische Verschmelzung des Gottes mit der Welt, und er suchte sich durch den Begriff der Transfiguration der Materie zu retten. Wenn man nämlich die Materie, die allem Erscheinenden zu Grunde liegt (ὑποκείμενον, Substrat, Subject), von aller Besonderheit befreit, so bleibt von ihr zuletzt nichts Anderes übrig, als bloss der Träger (Subject) des Intelligibeln zu sein, welches ja als Object in der Erkenntnissfunction mit seinem Subject identisch und Eins ist. So lange die Materie noch eine concrete Erscheinung bildet, steckt immer auch neben der Vernunftform eine sinnliche und zufällige Einzelform in ihr; wenn man ihr aber immer mehr auf den Grund geht, so wird sie ganz transfigurirt oder verklärt, d. h. es zeigt sich, dass ihr letztes Wesen die Fähigkeit ist, die intelligiblen Formen zur Wirklichkeit zu haben. Somit ist sie endlich reiner Akt (actus purus) geworden und also völlig unkörperlich (nicht-sensibel), allgemein, intelligibel und identisch mit ihrem Object. Obgleich Aristoteles diesen Gedankengang, wie ich in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe gezeigt habe, von Anaxagoras und Platon herübergenommen hat, so benutzte er denselben doch dazu, um gegen die Platonische Weltseele einen sich selbst denkenden, von der wirklichen Welt reinlich abgetrennten Gott herauszuarbeiten, dessen ganzer Inhalt freilich auch nur Erkenntniss-

function war. Eine Folge dieser Theologie war, dass sich sofort ein Streit in der Schule der Peripatetiker und später endlos unter allen Scholiasten darüber erheben musste, wie sich dieser projective Vernunftgott zu der menschlichen Vernunft verhielte, die ja auch ein ewiges und selbständiges, von den Individuen gänzlich abgetrenntes Wesen bildete; denn da ihr wesentlicher Inhalt völlig identisch war, so schien die Möglichkeit nahe zu liegen, den Aristoteles platonisch zu interpretiren, d. h. die göttliche Vernunft als eine und dieselbige in allen Menschen und in der ganzen Welt anzunehmen; allein dagegen sprachen wieder sehr viele deutliche Stellen der Aristotelischen Metaphysik und die Analogie mit den Sterngöttern, so dass man für endlose Zeit genügendes Material hat, um pro und contra zu disputiren. Ich habe mich an dieser Disputation aber nicht betheiligt, sondern durch Nachweis der Entstehung der Aristotelischen Begriffe dargelegt, woher die Widersprüche nothwendig werden mussten.

Hiermit nehme ich denn auch den Faden der oben angeknüpften Untersuchung wieder auf, da ich zeigen wollte (S. 504), dass Aristoteles allein die Ursache ist, weshalb auch noch unsere heutigen christlichen Theologen vielfach glauben, dass der Idealismus in der Philosophie mit dem Christenthum verträglich sei. Es liegt nämlich eine fallacia ex accidente vor. Denn weil Aristoteles ein Idealist genannt werden muss und doch einen Gott ausser der Welt lehrt, so scheint der Idealismus mit christlicher Theologie irgendwie übereinstimmen zu können, was z. B. bei dem Materialismus ersichtlich nicht der Fall ist. Man vergisst eben, dass zwischen Idealismus und der Lehre eines Idealisten ein ungeheurer Unterschied bestehen kann; denn es giebt wohl keinen Idealisten, der nichts als reinen Idealismus gelehrt hätte. Und dies wird gerade bei Aristoteles, der die Jahrhunderte mit seinem Geiste beherrscht und die christlichen Denker oft mehr als das Evangelium inspirirt hat, völlig evident, da bei ihm zwar der Idealismus in den Begriffen, durch welche er denkt, noch massgebend ist, während er doch zugleich zu einem ganz kläglichen Pluralismus oder idealistischen Atomismus*) überging, entweder weil er nicht im Stande war, den Platonischen Idealismus vollkommen zu fassen, oder, was man zu seiner

*) Vgl. meine Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd. III, S. 421.

Entschuldigung oder Verherrlichung sagen kann, weil der Platonismus auch keine Deutlichkeit und Annehmbarkeit besass und keine Fortentwickelung vertrug, weil er eine ganz einseitige und fehlerhafte Weltansicht enthält, weshalb es kein Wunder ist, wenn der Aristotelische Versuch, die genauere systematische Durchführung zu leisten, zu einem solchen Flickwerk führte.

Die Verkehrtheit der Aristotelischen Annahme will ich nun an einem Beispiele veranschaulichen. So fragte er, womit sich die Sterngötter, die später mit den Engeln identificirt wurden, beschäftigten, und antwortete, dass sie nur theoretische Betrachtungen anstellen könnten, da jede praktische und künstlerische Beschäftigung ihrer, ebenso wie des höchsten Gottes, unwürdig wäre. Ihre Bewegungen glaubte er als ein Spazierengehen denken zu müssen, das sie zu ihrer Gesundheit noch nöthig hätten, weil sie noch nicht so vollkommen wären, wie der höchste Gott, der gar keiner Bewegung mehr bedürfte, während ihnen Nahrung, Schlaf und die anderen Bedürfnisse der sterblichen Wesen freilich auch nicht mehr von Nöthen wären. Was sie nun aber näher für theoretische Gedanken hätten, auf diese Frage liess sich Aristoteles nicht ein; er hätte sie sonst wohl zu Mathematikern machen müssen; denn für den höchsten Gott reservirte er die reine Vernunfterkenntniss. Diese höchste theoretische Beschäftigung ist aber armselig genug für die Spitze der Welt; denn da die Vernunft in den paar Kategorien ihren Inhalt hat, so muss nun Gott (weil die Vernunft das Höchste in der Welt ist und Gott doch nichts Schlechteres, als was er selbst ist, oder gar Irdisches oder Einzelnes denken kann) immer und ewig ohne Abwechselung diese paar armen Kategorien denken, und es macht sich fast komisch, wenn Aristoteles diese unaufhörliche schlaflose Energie im Denken, wobei das Subject in das Object rein aufgeht, für staunenswerth, göttlich und selig erklärt und dagegen den Menschen verachtet, der in seiner künstlerischen, politischen oder persönlichen Thätigkeit an einzelne und zufällige Dinge und Personen denken müsste und noch dazu allerlei Affekte hätte, während nach seiner idealistischen Meinung das Werthvolle erst mit der Erkenntnissfunction anfängt und mit dem durch Abstraction oder Induction gewonnenen Allgemeinen der Vernunft endigt.

Doch es mag hiermit genug über Aristoteles geredet sein, und wenn er nicht, wie gesagt, die Jahrhunderte und selbst die grössten Scholastiker beherrscht hätte und noch heute eine imponirende Autorität bildete, so wäre dies Wenige wohl schon zu viel.

Im Platonischen Idealismus giebt es keinen Gott als selbständiges Wesen.

Kehren wir nun zum ächten Platonismus zurück und fragen wieder, ob der Mensch noch einen Gott neben sich dulden könne. Wer nun in speculativem Denken geübt ist, wird gleich wissen, dass es sich hier um den Begriff des Seins dreht. Nun setzt Plato zunächst die einzelnen in der Erfahrung gegebenen Dinge (d. h., kritisch ausgedrückt, unsere projicirten Anschauungsbilder) als das erscheinende Sein; demnächst findet sich, dass diese Dinge entstehen und vergehen, also bloss Werdendes, bloss Beispiele und Erscheinungen eines Andern, nämlich des Allgemeinen, der Ideen sind, und somit werden die ewigen und identischen Ideen (d. h., kritisch ausgedrückt, unsere projicirten Begriffe) zu dem wahrhaft Seienden. Mithin wird das Seiende überhaupt nur als ideelles Sein, als Inhalt der Erkenntnissthätigkeit aufgefasst. Nun lässt sich dadurch aber die Veränderung der Dinge nicht begreifen; also wird als geheimnissvolles Princip, das eigentlich Nichts, d. h. kein Inhalt der Erkenntnissthätigkeit, ist, noch die Bewegung, d. h. die Materie (oder, kritisch ausgedrückt, die Veränderlichkeit der Bewusstseinserscheinungen) hinzugenommen. So sind die beiden gegensätzlichen Bedingungen da, aber es fehlt das Ich, die Substanz, und dieser Fehler durchzieht nothwendig den ganzen Platonismus. Denn nun muss sich die ganze Platonische Welt der Logik gemäss zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, oder dem Vielen (πολλά) und Einen (ἕν), dem Sinnlichen und Intelligibeln, dem Zeitlichen und Ewigen, abspielen, und es muss das Allgemeine, Eine, Intelligible, Ewige die Rolle des Besseren und des Göttlichen erhalten, wie umgekehrt das Einzelne, Viele, Sinnliche und Vergängliche die Rolle des Schlechteren und Irdischen zugetheilt bekommt. Welche Stellung hat demgemäss das Ich? die Einzelseele? Sie ist ja ein Einzelnes, und es giebt viele einzelne Seelen; sie ist auch in der Zeit und in Bewegung: so gehört sie zu dem Schlechteren und Vergänglichen; durch ihr Wissen aber steht sie mit den Begriffen,

also mit dem Göttlichen, in Verbindung und kann sich zum Göttlichen, wie zum Himmel, als zu ihrem wahren Wesen und zu dem an sich wahren Sein erheben. Kritisch ausgedrückt bedeutet dies nichts anderes, als dass wir unter allem Inhalt der Erkenntniss den sinnlichen für den werthloseren, den begrifflichen aber oder das Wissen für den eigentlichen Mittelpunkt, für den Zweck und das Ziel des Lebens halten, weshalb wir erst eigentlich zu leben glauben durch das Wissen, in Wahrheit aber zu sterben meinen, wenn wir zur Beschäftigung mit dem Sinnlichen zurückkehren. Alle diese Werthbestimmungen müssen aber, und wenn sie noch so enthusiastisch ausgedrückt sind, ihrer Quelle nach verborgen bleiben; denn dass sie bloss auf den logischen Erkenntnissprocess zurückgehen und nur durch eine instinctive Subreption ethisch und religiös gedeutet werden, darf nicht zum Bewusstsein kommen, wenn der Idealismus bei Kräften bleiben soll.

Also giebt es kein Ich als Wesen, sondern nur als Erscheinung, und folglich kann es kein einzelnes Wesen geben, das nicht blosse Erscheinung und Beispiel eines Allgemeinen wäre. Mithin kann Gott nur als das Göttliche gedacht werden, das allgegenwärtig und ewig in allem und jedem Einzelnen erscheint und offenbar wird und nur im Wissen zu sich kommt als Geist, der sich selbst erkennt als die Wahrheit. Mithin kann Platon und jeder Idealist von Gott oder dem Göttlichen, bis er sich selbst erkennt, keine klare Vorstellung oder keinen Begriff haben, sondern er muss das Göttliche als in der Materie verborgene, unbewusste Vernunft, als saamenartige Vernunft oder als mit der Materie indifferenziirt oder sonst in unklaren und durch kein Denken erhellbaren Bildern und Worten bezeichnen, während es erst im Menschen, der sich aus dem anschaulichen Vorstellen zum Begriff, zur Wissenschaft und zur Philosophie erhebt, zum Selbstbewusstsein kommt. Die Philosophen werden ihm daher zu den eigentlichen Göttern und der Gott wird nothwendig Mensch, weil das Göttliche in der Stufenfolge der Erscheinungen nur in diesem sich in seiner Wahrheit offenbart.

Demnach ist bei Platon der erste, d. h. höchste Gott das Intelligible, oder die in sich einige Ideenwelt als Object gedacht. Dieser Gott ist aber kein einzelnes Wesen und daher auch keine Person und hat keine Gemüthsbewegung, keinen Willen, wie er

auch nichts thut, und er hat überhaupt keine anderen Eigenschaften, als dem objectiven Allgemeinen zukommen. Der zweite Gott ist (nach den „Gesetzen") die Seele, sofern sie das Subjective bildet, oder die Bewegung, wodurch das Intelligible intelligirt wird. So wird der Gott-Mensch allerdings noch über sich einen Gott-Vater anerkennen; dieser muss sich aber in einem unsagbaren Zustande befinden, weil er erst im Gott-Sohn Sprache und Vernunft erhält durch die subjective Seite. Angelus Silesius drückt dies in biblischer Form so aus: „Ich muss Maria sein und Gott in mir gebären."

Wenn man daher die logische Spaltung des Seienden in ein subjectives und objectives Element, die ja doch auch nur zusammen perfect werden, ausser Augen lässt, so muss Platon gewissermassen das Chaos und die Nacht als das Erste setzen und die Welt sich allmählich zur Vollkommenheit entwickeln lassen, indem eine unbewusste, der Welt eingeborene objective Vernunft die Entwickelung leitet, bis durch das Gottesbewusstsein das Licht im Menschen aufgeht, in welchem Gott sich selbst erkennt. Gegen diese Auffassung, die von Speusippos, dem nächsten Nachfolger Platon's auf dem Meisterstuhle der Akademie, deutlich und bestimmt gelehrt wurde und also damals als Platonismus galt, trat Aristoteles mit seiner Theologie energisch auf. Allein Platon selbst war vorsichtiger gewesen, nicht bloss dadurch, dass er seine Lehre in gnostisches Geheimniss hüllte, nur auserwählte Schüler einweihte und die draussen Stehenden bloss mit metaphorischer Darstellungsweise, wie sie der Pistis geziemt, abspeiste, sondern besonders dadurch, dass er von vornherein die Unanfänglichkeit oder Ewigkeit der gegenwärtigen Weltordnung lehrte. Das Vollkommene ist also nach seiner Lehre immer gewesen und kann nur für die Demonstration in einen zeitlichen Process, wie dies z. B. im Timäus geschieht, auseinandergezogen werden. In dieser Frage, ob Ewigkeit der Welt oder kosmogonischer Process und Entwickelungslehre, schwankte auch sichtlich Aristoteles und konnte nicht wohl damit fertig werden, weil sein Begriff von der Zeit in den Windeln der dialektischen Besinnung stecken blieb. Darum sehen wir dies Schwanken auch in allen folgenden Zeiten bis heute, sowohl im Kreise der allgemeinen Bildung, als bei den Philosophen, fortdauern, wie z. B. im zweiten Briefe Petri der angebliche Verfasser den kosmogonischen

Standpunkt vertritt und diejenigen einzuschüchtern sucht, welche die Unveränderlichkeit der gegenwärtigen Weltordnung annehmen; ebenso überwiegen heutzutage die Darwinisten mit ihrer Kosmogonie, und es pendelt nur langsam der hinuntergedrückte entgegengesetzte Standpunkt wieder auf. Für den Philosophen, der über den Begriff der Zeit in's Klare gekommen, ist die Schwierigkeit der Frage überwunden (vergl. meine Schrift: Darwinismus und Philosophie).

§ 4. Von der Erlösung.

Die sittliche und religiöse Stellung des Platonismus besteht nun nothwendig in der Abwendung von dem Begehrlichen und Leidenschaftlichen, welches mit der sinnlichen Erkenntniss und also mit der Materie verwachsen ist, zu der idealen Seite hin, die intellectualer Natur ist und sich also in der Erkenntniss und Befolgung von Gesetz und Ordnung in privatem und Staats-Leben zeigt. Die volle Erlösung aber ergiebt sich erst in dem Uebergange zu der reinen intellectualen Thätigkeit in der Wissenschaft und Dialektik, in welcher das Materielle insofern ganz verschwunden ist, als die Vielheit der einzelnen sinnlichen Gegensätze und die Buntheit des Wechsels in den immer identischen Begriffen aufgehoben wird. Das materielle Princip bleibt aber dennoch insofern auch in der intellectualen Thätigkeit des Menschen erhalten, als die Intelligenz ja wirklich functionirt und also da ist. Mithin ist das Intelligible, als Object, aufzufassen als Verklärung oder Transfiguration der Materie zu ihrem innersten Sein, nachdem sie sich als Subject in verschiedenen Stufen entwickelt hat und zuletzt „zu sich gekommen" ist; denn das wahre Selbst (αὐτός) ist nach Platon die Vernunft. Aristoteles drückte diesen Platonischen Gedanken durch den Terminus Entelechie aus (den ich in meiner Geschichte des Begriffs der Parusie etymologisch und logisch bestimmt habe), und sagte auch, es sei das Ziel der Dinge (τέλος) dasjenige, was das Wesen war (τὸ τί ἦν εἶναι), indem er das logische Verhältniss durch ein chronologisches Verhältniss zu erläutern suchte. In die Materie wird also die Form oder die Idee der Welt in einer zeitlosen Entwickelungsordnung von Formen und Stufen hineingedacht, die dann zeitlich

in dem Werde- und Entwickelungsprocesse umgekehrt abläuft und so wieder zu sich kommt. Die höchste Stufe ist das absolute sich selbst Denken der Idee, wie es Aristoteles bezeichnete, oder die Identität von Subject-Object in der Erkenntnissfunction.

Dies weiter philologisch zu erörtern, ist hier nicht meine Aufgabe, ich verweise auf meine Arbeiten zur Geschichte der Begriffe. Es ergiebt sich also, dass die Erlösung nur auf den unteren Stufen einen politischen und sittlichen Charakter hat, auf den höheren und höchsten aber didaktisch wird und im Erkennen und Wissen besteht. Das durch die Erlösung zu gewinnende Gut ist die Wahrheit, die im Menschen ihr lebendiges Dasein haben soll. Es wird hierdurch offenbar, dass der Platonismus und Idealismus nothwendig zu der einseitigen Religionsform führt, welche ich den Pantheismus des Gedankens genannt habe.

Ich möchte nur noch bemerken, dass man an dem Verständniss Platon's durch zwei Punkte besonders gehindert wird, einmal durch die metaphorisch-mythische (orthodoxe) Ausdrucksweise, die man leicht beim Worte nimmt, und zweitens durch den Widerspruch, der zwischen der tiefen und reichen Begabung Platon's und der intellectualistischen Einseitigkeit seines Systems einhergeht. So z. B. konnte er sich, da ihm das Göttliche in das Materielle und Sinnliche metaphorisch vergraben war, die älteren Vorstellungen von einer Reinigung (κάθαρσις), Auferweckung und Erlösung des Menschen aneignen; wenn er aber diese Erlösung zunächst pädagogisch, ethisch, politisch und religiös beschreibt, so ist diese ganze grossartige und historisch fast bedeutsamste Seite seiner Wirksamkeit eigentlich nur accidentell, da sie aus seiner genialen Persönlichkeit stammt, aber nicht aus dem System, welches bloss eine didaktische Erlösung kennt und daher alle anderen geistigen Lebensmächte auch nur zu unteren Stufen herabsetzt.

Ebenso nahm er zwar den Ausdruck Erlöser (Σωτήρ) aus den volksthümlichen Benennungen der Götter für seine höchste sittliche und politische Thätigkeit in Gebrauch; die eigenthümlich Platonische erlösende Liebe gehört aber wieder nur seiner persönlichen Gesinnung und nicht seinem Systeme zu, in welchem die Idee der Persönlichkeit und also auch die höhere Liebe keinen Platz hat. Auch darf man nicht vergessen, dass ihm die

Erlöser immer im Plural gemeint sind, weil seine Welt dem Strudel der unendlichen Zeit dahingegeben ist; die historische Auffassung der Erlösung aber, wie sie im Christenthum offenbar wurde, blieb dem Idealisten ebenso undenkbar, wie die Persönlichkeit Gottes, da sich schliesslich Alles nur um den nie endenden Fackellauf des Lebens drehte, in welchem die Fackel des Wissens von Hand zu Hand gereicht werden sollte, und wofür das ganze Reich Gottes nur Mittel und Werkzeug war; denn das der Welt eingeborene Nichts zerfrisst als Vergessen die innere Habe des Geistes und rafft auch die Persönlichkeiten unaufhörlich in den Schlund der Vergangenheit.

Ich habe schon vielmals darauf hingewiesen, dass eine wissenschaftliche Religionsphilosophie unmöglich wird, wenn man statt der reinen Formen, statt der speculativen Oerter vielmehr die historisch gegebenen Religionen, Secten, Confessionen und Autornamen behandelt, weil in diesen sich immer fremdartige Elemente mit vorfinden, welche sowohl eine strenge Eintheilung, als eine Ableitung des ganzen zugehörigen dogmatischen Systems aus einem einheitlichen Standpunkte verhindern und daher die Religionsphilosophen zu Verdrehungen, spitzfindigen Deutungen oder zu Confusion nöthigen, was z. B. Alles bei Hegel crass in die Augen fällt. Ich wiederhole diese Bemerkung hier, weil ich zwar Platon's Namen genannt und seine Philosophie dargestellt habe, aber doch dem historischen Charakter des ganzen Systems hier und da nicht gerecht geworden bin; denn ich durfte hier nur diejenige Seite entwickeln, welche zu der reinen Form des Pantheismus des Gedankens gehört. In meinen historischen Schriften wird man auch die anderen Seiten berücksichtigt finden. Deshalb will ich hier nur kurz erwähnen, dass die Erlösungslehre bei Platon zwar wesentlich eine didaktische Frage ist und sich um Erkenntniss der Wahrheit dreht, dass Platon aber als Staatsmann wohl wusste, dass der Irrthum und die Sünden nicht bloss in mangelnder Erkenntniss bestehen, sondern dass diese mangelnde Erkenntniss auch von der Naturanlage und also von materiellen Bedingungen und dann von der Gewöhnung und Erziehung abhängen. Platon fasste deshalb die höchste Idee, die Idee des Guten wesentlich staatsmännisch als die conservative Idee auf, da das Weltall als höchstes Princip nichts Besseres ausser sich anerkennen und daher nur auf Selbst-

erhaltung bedacht sein kann. Mithin ist die oberste Bedingung der Selbsterhaltung zwar die Erkenntniss des Wesens der Welt, die erhalten werden soll, also die Weisheit, und so sind die Weisen die göttlichen Erlöser; in zweiter Linie aber nimmt nun Platon die politische Kunst zu Hülfe, welche durch allerlei physische und psychagogische Mittel, durch Gymnastik, Musik, durch Gesetze und Spiele, durch Ordnung der Aemter, durch ökonomische und sociale Massregeln und religiösen Ritus die mit der Sinnlichkeit verwachsenen Begierden der Menschen in den Dienst der Erkenntniss und zum Gehorsam, zum Maass und zur Ordnung treibt. Diese ganze Seite des Platonischen Systems gehört aber nicht in den Idealismus, weil darin geistige Functionen auftreten, welche mit dem bloss logischen Prozess nicht begriffen werden können und bloss empirisch von dem reicheren Genius Platons ergänzt wurden. Ich habe darüber bei dem pantheistischen Staatsenthusiasmus gesprochen.

§ 5. Moderne Idealisten.

Fichte.

Wie dieser Platonische Idealismus nun seiner reinen Form gemäss überall wirken musste, das gehört in die Geschichte der Philosophie und der Dogmatik. Ich will nur an ein paar Namen erinnern, die das Gesagte zur vollen Evidenz bringen. Nehmen wir z. B. Fichte, so ging ja mit diesem der grosse Ich-spektakel los, und es schien Anfangs eine neue Philosophie aufgekommen zu sein. Doch fand Fichte sehr bald, dass Schelling nur seine Ideen sich angeeignet hätte, und Schelling wieder meinte dasselbe von Hegel. Hegel endlich fand, dass Platon und Aristoteles im Grunde schon Alles, was er zu sagen hätte, gelehrt hätten. Der Idealismus musste also, je mehr sich seine Vertreter historisch bildeten, den Platonismus als seine Seele erkennen und zu Plato zurückkehren.

Fichte nahm nun zunächst von Kant die Materie und Form als Principien des Bewusstseins auf und zwar in kritischer Weise; die dogmatische Projection liess er bei Seite. Das Ich aber war ihm bloss die Kantische Einheit des Bewusstseins und also völlig leer und sinnlos; denn ein Grobian würde gesagt haben, es möge der Teufel wissen, woher bei Kant die Einheit des Bewusstseins komme. Wie räthselhaft bei Fichte das Ich

bleibt, kann man am deutlichsten daraus abnehmen, dass Fichte dieses Ich völlig in das reine Wissen, also in die theoretische Geistesfunction verschwinden lässt, wodurch er aber, ohne es selbst zu ahnen, den Zusammenhang seiner Lehre mit Platon offenbar macht; denn obwohl er Platon wenig kannte, so wirkten doch die von diesem in die geschichtliche Entwickelung der philosophirenden Vernunft getragenen Anregungen derart, dass die meisten Philosophen, wenn nicht alle, sich entweder entgegensetzten oder anschlossen, jedenfalls also von ihm in ihrer Gedankenbewegung bestimmt wurden. In dem später erschienenen „Wesen des Gelehrten“ aber nahm Fichte auch offen die Platonischen Stempel in Gebrauch und arbeitete mit dem Wort „Idee“ wie ein eingefleischter Platoniker. Obgleich man nun bei einem so wenig schulmässig gebildeten Philosophirenden, wie Fichte war, unmöglich eine streng methodische Lehre und eine eigentlich wissenschaftliche Arbeit erwarten darf, so bezeugen doch seine im gelehrten und im populären Publikum vielfach anregenden Schriften, dass er in keinem Punkte zu einer höheren Auffassung sich erheben konnte, als zu dem Platonischen Idealismus; doch kann man ihm und Schelling als Verdienst anrechnen, dass sie wenigstens den speculativen Sinn Platon's begriffen und nicht durch die der Pistis angepasste allegorische Darstellungsweise gefangen gehalten wurden. Gott ist demnach bei Fichte nichts anderes, als die im Bewusstsein des Menschen zu Geist und Wissen erwachende Platonische Idee, und obwohl die Ungebildeten und die Orthodoxen ihm dies als Atheismus auslegten, so sah er doch selbst ganz klar, dass er nur den äusseren Gott der Pistiker aufgegeben und die Fülle der Gottheit im eigenen Busen pantheistisch zur Offenbarung im Wissen gebracht hatte.

Wenn Fichte später gegen Schelling (ebenso wie früher Kant gegen seine Kritiker) den Vorwurf des subjectiven Idealismus von sich abwehrte und sein Nichtich als Nichtseiendes und als Materie im Sinne des projectivischen Dogmatismus aufgefasst sehen wollte, weshalb gerade er im Stande sei, die Erfahrung und die empirischen Wissenschaften anzuerkennen, so darf man doch nicht glauben, als wäre er aus dem Platonischen Idealismus zu einem abgeschmackten Dualismus herausgefallen, sondern es war ihm ganz in derselben Unklarheit, wie bei Platon und Aristoteles, die Materie nur der Vertreter für das reale Sein, das

er noch nicht definiren konnte, und er bestimmte sie daher wie Platon als blosses Werden, als im Uebergang zum Bewusstsein und zum Wissen befindlich. Somit war die objective Idee darin verborgen als Wesen, und es fehlte nur die subject-objective Erfassung oder das zu sich Kommen. Doch all diese unreifen Gedankenbewegungen verdienen ja kaum Beachtung, da sie keinen Schritt über Platon hinaus thun und an dem Begriff der Zeit noch mehr stolpern als Platon, der sie wenigstens als Sinnbild der Ewigkeit fasste und daher zwar keinen historischen Aufbau der Welt, aber doch die Ahnung einer speculativen Auffassung in die Philosophie brachte. Bei Fichte aber gilt die Zeit ganz dogmatisch, und das Ich ist ihm deshalb sterblich wie alle Erscheinungen und hat seine Ewigkeit nur in ewigen Gedanken, d. h. in dem ideellen Inhalte des Geistes.

Hegel.

Bei Hegel finden wir nur eine neue Form der Darstellung und eine besondere Uebersicht des gesammten Inhalts der idealistischen Begriffswelt, aber kaum einen neuen Gedanken. Die Platonischen Principien, Idee und Materie, setzte er als Sein und Nichts in ursprünglicher Indifferenz an die Spitze der Weltanschauung, die er durch die in dem Nichts gegebene und das Sein zur Differenzirung erregende Negativität*) zu leisten hoffte. Nachdem er die allgemeinsten

*) Ich ergreife die Gelegenheit, um hier gleich auf ein Memoire zu antworten, welches B. Spaventa in der königlichen Akademie der Wissenschaften in Neapel über meine Dialektik in ihrer Beziehung zur Hegel'schen gelesen hat. Das Memoire ist publicirt unter dem Titel: „Esame di un' obbiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel. Memoria del socio B. Spaventa. Napoli 1883". Der Verfasser ist leider, ebenso wie Véra, durch den Tod seinem Vaterlande entrissen, das die Grösse seines Charakters und den tiefen Ernst seiner wissenschaftlichen Bestrebungen zu ehren wusste. Er gehörte, wie die noch energisch arbeitenden Philosophen Bonghi und Tari, zu den vom Platonischen Idealismus begeisterten Naturen. Da der Positivismus sich aber als eine unfertige Weltansicht, die von der Menge leicht erfasst werden kann, mit zunehmender Verbreitung der sogenannten Bildung wie die Clavierplage allgemein bemerklich macht, so ist es natürlich, dass, wie Plato einst nur mit einem kleineren Kreise von Freunden aus dem grossen Schwarme Protagoreischer Positivisten hervorragte, auch solchen ihm verwandten Männern nur eine isolirtere Stellung übrig bleibt, die sie aber unsrer Aufmerksamkeit um so würdiger macht.

Spaventa war nicht, wie Véra, ein Hegelianer à outrance, sondern suchte, wie Tari, das System gewissermassen nach seinem eigenen Modell zu individualisiren. Namentlich lag es ihm nach seiner tief religiösen Natur

Kategorien bei den verschiedenen Stellungen der beiden dialektischen Elemente als Stichwort eingeschoben, kommt er zu den beiden Hauptgegensätzen, welche die logischen Gegensätze in der wirklichen Welt wiederholen, zu der Objectivität der Natur und der Subjectivität des Geistes. Auch diese Begriffe lässt er nun, ohne sie durch wissenschaftliche Untersuchung genauer zu erheben, allerlei Vereinbarungen eingehen und nimmt dadurch das objective Element in den Geist auf. So bleibt ihm nur der letzte Schritt übrig, den objectiven Geist und den subjectiven Geist in dem absoluten Geist aufzuheben, welches durch das absolute Wissen der Philosophie geschieht und wodurch der in

am Herzen, für das Ich eine Selbständigkeit zu finden, und so gelangte er von selbst zu einer Sympathie mit meiner Metaphysik. Da er aber zugleich die Hegel'sche Grundlage glaubte festhalten zu können, so musste sich ihm der Versuch empfehlen, meine Dialektik mit der Hegel'schen zu versöhnen, was er in der oben angezeigten Schrift unternimmt. Dass dies aber unmöglich ist, möchte ich hier durch Hervorhebung der massgebenden Begriffe darlegen.

Der Punkt, um den sich der Streit dreht, ist die dialektische Bewegung mit ihrer immanenten Negativität und ihrem Widerspruch. Spaventa glaubt, bei Hegel, weil die aufgehobenen Momente nicht bloss negirt, sondern auch conservirt werden, ein meiner Coordination entsprechendes Verhältniss der Begriffe sehen zu dürfen und mich zugleich nöthigen zu können, da ein Begriff doch nicht identisch mit dem andern sei, die Hegel'sche Entgegensetzung anzunehmen.

Nun ist aber erstens wohl nicht richtig, dass Hegel die Momente conservirt, da, wie es auch Spaventa unbefangen darstellt, in der höheren Einheit die Momente vielmehr durch Aufnahme ihres Gegentheils umgestaltet und entwickelt werden sollen, z. B. p. 11: l'intelletto è la verità del senso; e giacchè il senso non isvanisce nell' intelletto, anzi rimane e si conserva, ma non tal quale era prima, senza o fuori dell' intelletto, è giucoforza conchiudere che sia modificato, trasformato, cioè in qualche modo negato. Diese Hegel'sche Auffassung entspricht jedoch in keiner Weise der Wirklichkeit; denn wenn z. B. der Sinn das kleine Lichtbild der Sonne empfängt, so wird dies Bild durch den Verstand in keiner Weise modificirt und transformirt, wenn man auch dabei durch verständige Ueberlegung eine Kugel von riesigem Durchmesser vorstellt und die Sonne zum Mittelpunkt des Planetensystems macht; denn der Eindruck, den der Sinn von der Sonne empfängt, bleibt nach wie vor unveränderlich derselbe, und der klügste Astronom kann nicht mehr sehen, als der scharfsichtige Bauer. Ich trenne also streng die kluge Deutung des Gesehenen (die intellectuelle Arbeit) von dem sinnlichen Eindruck und halte die Auffassung von Hegel für eine Ungenauigkeit und eine populäre Ausdrucksweise in der Art, wie man sagt, dass man sich nach naturwissenschaftlichem Unterricht „ein ganz

der ursprünglichen Indifferenz potentiell gegebene Inhalt nun actuell als Geist lebendig sich seiner bewusst wird.

Zweierlei ist für die Stellung, die diesem System in der Religionsphilosophie zugewiesen werden muss, von Bedeutung. Erstens dass der absolute Geist blosse Function, reine Actualität als Wissen ist. Hegel nämlich hat keine Ahnung von dem Begriff des substanzialen Seins, weil ihm dies in der Geschichte der Philosophie weder bei Spinoza, noch bei Leibnitz, noch bei Fichte begegnet war, geschweige denn bei den Alten; er konnte sich darum unter Substanz nur das sinnenfällige materielle Einzelwesen denken, das er richtig als blosse Erscheinung er-

anderes Bild" von einer Sache mache. Ich läugne also erstens, dass bei Hegel eine Conservirung des aufgehobenen Momentes stattfände, was vielmehr gegen den Geist der Hegel'schen Dialektik streitet, zweitens, dass eine Nothwendigkeit für mich bestünde, eine Negation zu bewilligen, da der Verstand an dem sogenannten sinnlichen Eindruck gar nichts negirt, sondern bloss deutet; denn wenn der Affe und das Kind hinter den Spiegel greifen, um den gesehenen Gegenstand zu ertappen, so beruht dies auf einer falschen Deutung, und der Naturforscher, der die Erscheinung optisch erklärt, verändert und negirt nichts an dem sinnlichen Eindruck.

Spaventa will dann für die dialektische Bewegung eine besondere Gattung annehmen (pag. 8: il movimento, come la immutabilità dell' idea non è quella della semplice rappresentazione, anzi è una mobilità e immobilità sui generis.) Als Idee sei die Idee unveränderlich, als gedacht von dem Denken, welches von einem Gedanken zu einem andern übergeht, sei die Idee veränderlich; Gedachtes nnd Denken sei aber identisch, und das Denken gehe nur zu anderen Gedanken über, weil der Gedanke selbst dazu antreibe. Also sei die dialektische Bewegung von besonderer Gattung. Ich kann nun eine solche Besonderheit der Gattung leider nicht zugestehen, da solche Hegel'sche Bewegung ganz bekannt ist und sich überall aus der gewöhnlichen Unklarheit und populären Vermischung von Vorstellung und Begriff ergiebt; denn wenn eine Knospe sich entwickelt, ein Ei sich entwickelt, ein Volk, eine Literatur, ein Charakter, ein Begriff sich entwickeln, wie man sagt, so fasst die Vorstellung in unklarer Weise eine ganze Reihe von Erscheinungen in ein Gesammtbewusstsein zusammen, stempelt das Ganze durch ein Wort der Sprache und macht es zu einer mythologischen Person, welche sowohl Eins als Vieles ist, sich verändert wegen der verschiedenen Phasen und bei sich bleibt wegen der angenommenen Einheit des Ganzen. Offenbar dürfen wir diese Sprach- und Vorstellungsweise nicht abschaffen wollen, da sie sich nicht abschaffen lässt, sondern psychologisch ganz erklärlich und natürlich ist und dem Menschen ebenso zugehört, wie der Schnee dem Winter; aber wir können dadurch auch nicht genöthigt werden, solche Personificationen für eine wissenschaftliche und philosophische Erklärung zu halten. Denn alle diese dialektischen Bewegungen und soge-

kannt hatte. Mithin verachtete er die grobe Auffassung Gottes als einer solchen Substanz und führte sie in das feinere Wesen des Geistes über, der ihm nach dem Vorgang der Alten nur als actus purus erschien. So wurde ihm Gott eine blosse Function, und darum gehört diese Theologie in den Pantheismus, und zwar weil diese Function das Wissen ist, in den Pantheismus des Gedankens.

Nun ist aber zweitens die Function nothwendig an die Coordinate des Functionirenden geknüpft. Deshalb schwebt die Hegel'sche Naturphilosophie haltungslos in der Luft, weil die Natur als blosse Erscheinung nicht weiss, wem sie erscheint und

nannten Entwickelungen beziehen sich nicht auf das reale Sein und die wahren Wesen, sondern bloss auf die Phänomene, welche bei der realen Wechselwirkung der Wesen in unserer Sinnlichkeit und in unseren Vorstellungen entstehen. So z. B. spricht man von der Vorbereitung, dem Anfang, dem Fortgang, Ausgang und Resultat einer Schlacht. Die Schlacht wird personificirt und ihre Entwickelung geschildert. Ebenso verhält es sich mit allen Dingen, deren sogenannte Entwickelung, und mit allen Begriffen, deren sogenannte dialektische Bewegung dargestellt wird. Dabei müssen dann zwei Maschinen gebraucht werden, um diese Theaterdecorationen in Betrieb zu setzen, erstens die Negation oder Negativität und zweitens die Zeit, ohne welche keine Bewegung stattfindet. Denn dasselbe Wesen muss nicht-sein und sein, schon sein und noch nicht sein, wenn es sich entwickelt. Die Knospe ist noch nicht Blume und doch schon Blume der Idee nach, sie hat das Negative in sich, negirt ihren Zustand und geht zu anderen Entwickelungsstufen über, indem sie ebensosehr immer bei sich bleibt, wie sie immer von sich weggeht, und wie die anderen Redensarten heissen, die für dieses Phantasiebild von der metaphorischen Sprache erborgt werden. Nun ist aber, wie ich in meiner Grundlegung der Metaphysik gezeigt habe, weder das Nichtsein ein Sein, noch die Zeit ein Wesen oder eine Eigenschaft oder Realität, sondern Beides sind blosse Kategorien, durch welche wir die Form unserer Denkthätigkeit bei Auffassung jener Bewusstseinserscheinungen bezeichnen. Da Spaventa in seinem Memoire diese Begriffe arglos in Hegel'schem Sinne als Ausdruck für das Reale gebraucht und gegen meine Analyse in der Metaphysik nichts vorbringt, so kann ich nur verlangen, erst diese Begriffe von Neuem zu untersuchen, ehe man sie in der populären und unklaren Weise, wie bei Hegel, anwendet; denn die Untersuchung dieser Begriffe führt zum Absterben der Hegel'schen Dialektik, mit welcher als mit einer Leiche meine Coordinationsmethode keine Gemeinschaft eingehen und von ihr nicht einmal etwas erben soll.

Diese Bemerkungen werden als Antwort auf Spaventa's Memoire hinreichen, und ich muss dabei besonders an Tari denken, dessen ausgezeichnete Arbeiten einen grossen Umfang des Geistes und ebensowohl eine gewisse Vorliebe für Hegel, wie eine stark ausgeprägte Originalität an den Tag legen.

wessen Schein sie ist. Doch dies will ich hier nicht weiter in gebührender Weise ad absurdum führen, da es in unseren Gang nur als Excurs hineingehören würde; dagegen müssen wir nun sehen, dass Hegel wenigstens für das absolute Wissen als Function die zugehörige Coordinate zu fordern nicht umhin konnte; denn die Vermittelung der Gegensätze bedarf ja des subjectiven Elements, in welchem der objective Inhalt offenbar wird. Also konnte der absolute Geist nicht etwa seine subjective Seite en bloc in der ganzen Welt haben, um so ein Gott mit allgegenwärtiger Allwissenheit im Sinne der alten Dogmatik und ein transscendentes Gespenst zu werden, sondern er musste in dem einzelnen Subject zur Geburt kommen und, wie bei Platon, Mensch werden, damit in dieser concreten Substanz durch den dialektischen Process das absolute Wissen in der Vereinigung des objectiven und subjectiven Geistes erreicht würde. Das einzelne Subject ist aber für Hegel bloss momentanes Glied in der allgemeinen dialektischen Bewegung, und so wird der absolute Geist gezwungen wie bei einem Musikstück jetzt in einer punktuellen Note wirklich zu werden, um dann immer auf eine andre und wieder eine andre Note überzuspringen, da die Subjecte wie die Töne in dem Strudel der alles fressenden Zeit in's Nichts verrauschen. Dieser Gedanke ist zwar auch schon Platonisch und von dem dichterischen und göttlichen Manne in dem schönen Bilde des Fackellaufes ausgedrückt; allein obgleich in dieser Platonischen Fassung noch ein wichtiges Merkmal hinzugenommen ist, das bei Hegel gänzlich fehlt, nämlich die Continuität der göttlichen Weisheit in der Welt, so ist doch zugleich damit erwiesen, dass Hegel mit seiner Philosophie unvermögend war, das Christenthum zu verstehen, dass er vielmehr pantheistisch das Ich in seine theoretische Function verschwinden lässt und weder eine ewige Persönlichkeit des Menschen, noch des Gottes begreifen kann.

Interessant ist es auch, dass die Lust und Seligkeit, welche Platon zögernd dem höchsten Wissen nicht mehr zugestehen mochte, von Hegel gänzlich ausgelöscht wird; denn die Affekte und auch das höhere Gefühl, wie es in der Kunst und der Religion noch vorhanden ist, verschwindet in dem absoluten Geiste, so dass Lust wie Schmerz nur den niederen Offenbarungsstufen der göttlichen Idee angehören und den Charakter der Endlichkeit und des Werdens an sich tragen.

§ 6. Verlegenheiten christlicher Dogmatik.

Da wir nun so den Idealismus kennen gelernt haben, so ergiebt sich klar, dass wenn eine Idee an die Spitze der Welt gestellt wird, auch die höchste Leistung in der Welt, das Heil und die Vollkommenheit nur eine theoretische Function sein kann und dass also der Idealismus nicht die geeignete Philosophie ist, welche einer christlichen Dogmatik zu Grunde liegen darf. Gleichwohl ist es den Theologen nicht zu verüblen, dass sie von Anfang an mit dem Idealismus Fühlung suchten, weil diese philosophische Richtung bisher die bedeutendste und fruchtbarste gewesen ist und auch durch den Gang der Geschichte die logische Bildung der Kirchenväter und die Formulirung der Dogmen bestimmte. Alle Theologen konnten aber ihre ächten christlichen Wahrheiten immer nur zur linken Hand dem Idealismus antrauen, und keine theologische Dogmatik erreichte bis jetzt einen streng wissenschaftlichen Charakter, wo man wenigstens nicht das Christenthum zu Gunsten der idealistischen Philosophie gänzlich aufzuopfern bereit war.

Wie wenig man aber bisher umhin konnte, von dem Idealismus Abstand zu nehmen, das will ich nur durch zwei angesehene Namen entgegengesetzter Richtung illustriren. So behauptet z. B. Alexander von Oettingen (christliche Sittenlehre II S. 305), genau im Sinne und nach dem Wortlaut idealistischer Weltanschauung, „dass auf der Voraussetzung von der Homogeneität zwischen Object und Subject alle Wissenschaft ruht“, und dass „jede gesunde Erkenntnisstheorie in der Gewissheit wurzelt, dass jenes der Welt zu Grunde liegende Ewige und Ideale in ihr sich für uns zeitlich und räumlich offenbare“. Darum acceptirt er von Aristoteles das ideale Prius aus der Politik (S. 40), um die Einzelperson in die Gemeinschaft einzuschliessen, darum nimmt er von Hegel die logischen Termini, das „Aufheben“ (S. 38), die „Wahrheitsmomente“ (S. 432) und die dialektischen Gegensätze der Entwickelung auf und spricht zuweilen wie der radicalste Idealist, z. B. S. 306: „Wenn nicht in den Dingen eine ratio läge, so wäre eine rationelle Erfassung derselben unmöglich. Umgekehrt, wenn wir nicht rationell begabt wären, so bliebe uns die mit innerer Logik erfüllte Welt ein Buch mit sieben Siegeln“. Allein obgleich von Oettingen in der herkömmlichen

Phraseologie des Idealismus auch von „göttlicher Weltlogik" redet, so sieht man doch überall, dass seine christlichen Gedanken wie die Glieder eines starken Mannes, der aus Noth den Rock eines Knaben tragen muss, lang herausragen und die Näthe zerrissen haben. Und diese Ueberzeugung, dass die christliche Lehre doch wohl noch einen passenderen Rock als den des Idealismus verdiene, spricht v. Oettingen auch geradezu aus, wenn er z. B. sagt, dass er das „Begriffsalphabet der Zeit" gebrauchen müsse, worin doch eben die Meinung liegt, dass er die Ausdrucksweise selbst nicht für allezeit gültig und genügend halte.

Gehen wir nun zu einem freisinnigen Theologen über, der ebenso, wie der orthodoxe, in der Philosophie wohlbewandert ist, so lesen wir z. B. bei Otto Pfleiderer (Genet.-specul. Religionsphilosophie 1884 S. 642): „Wie sollen wir uns die Möglichkeit der Uebereinstimmung (der an-sich-seienden mit unserer gedachten Welt), deren Wirklichkeit wir nicht bezweifeln können, anders erklären als durch die Voraussetzung, dass die in unserer Natur angelegten Erkenntnissgesetze und die in den Dingen liegenden Seinsgesetze ihren gemeinsamen Grund haben in einer schöpferischen Vernunft, deren Gedanken sich theils objectiv in den nothwendigen Seinsverhältnissen der Welt, theils subjectiv in den angeborenen Functionsnormen unserer die Welt abbildenden Erkenntnissthätigkeit ausdrücken?" Aber auch Pfleiderer sucht sich aus den Schranken dieser einseitig logischen Weltauffassung zu befreien, erkennt deshalb von den beiden Romantikern Schelling und Schopenhauer (S. 644) die „Urrealität im Wollen" an und zeigt endlich hier und da, wie mir scheint, auch eine Sympathie mit meiner Metaphysik. Nun verträgt sich aber einerseits das Schopenhauer'sche Wollen als Substanz, das seine Kategorien der Intelligenz schenkt, auf keine Weise mit dem logischen Idealismus; andrerseits kann meine Metaphysik, die von einer Kritik aller bisherigen Ontologie anhebt und in dem Ich und dem Gottesbewusstsein die Quelle der Kategorie des substanzialen Seins findet, weder mit einer schöpferischen Vernunft, noch mit romantischer Willenssubstanz vereinigt werden. Man sieht deshalb schon, ohne unnöthiger Weise in eine subtilere Analyse der Begriffe einzugehen, dass Pfleiderer durch die positive Macht des christlichen Lebensinhalts dazu getrieben wurde,

mit einem hohen und vorurtheilslosen Geiste eine neue und umfassendere Philosophie zu suchen, ohne dass er sich aus dem Bann des überlieferten und in der Dogmatik von ihrer Geburt an heimisch gewordenen Idealismus vollständig befreien konnte.

Sehr lehrreich ist aber auch das Schauspiel, welches eine vom Idealismus sich ablösende Dogmatik bietet, welche zwar die Klippen dieses Standpunktes erkannt hat, aber ohne Compass und Steuer in's Blaue segelt. Ritschl kam von Hegel's Tische und sagte ihm die Gastfreundschaft auf. Wer möchte ihm diese Treulosigkeit verdenken, wenn er weiss, dass Hegel nicht ehrlich mit seinen theologischen Gästen verfuhr und den Wein der Philosophie unter falschen Etiquetten credenzte. Aus Angst vor dem Idealismus flüchtete Ritschl aber soweit, dass er auch aller Philosophie aus dem Wege ging. Wie sollte er nun aber auf dem grossen Ocean der Meinungen allein seinen Weg finden? Er hoffte sich nach den positiven Bedürfnissen, Glaubensvorstellungen und Gefühlen der christlichen Gemeinde orientiren zu können. Das klingt zuerst recht vertrauenerweckend und namentlich für alle, denen das Denken sauer wird, ganz verlockend; denn es schien ja, als könne man nun gleich in's volle Menschenleben hineinpacken und immer Interessantes finden. Allein bei allen ordentlichen Dingen ist doch Kopf vonnöthen und so zeigte sich, dass der positive Inhalt der Religion ausgelegt, bestimmt, irgendwie bewiesen und vertheidigt werden muss; Philosophie also war unentbehrlich; denn es ist einem auch nur einigermassen gebildeten Menschen doch nicht zuzumuthen, etwas zu glauben, was nicht wahr ist, und jeder Gläubige trägt sich mit dem Bewusstsein, die Wahrheit zu erkennen, und käme in Schreck, Verwirrung und Trostlosigkeit, wenn man ihm die Unwahrheit und Leerheit seines Glaubens zeigen könnte. Um nun der von der Wissenschaft abgelösten christlichen Glaubenssphäre etwas Licht und Orientirung zu verschaffen, griff Ritschl eklektisch auf gut Glück nach einigen philosophischen Begriffen, die von nicht-hegelschen Denkern auf den Markt gebracht waren, und namentlich gefielen ihm einige Stellen bei Lotze, die er für seinen Hausbedarf verwendete. Allein da Lotze kein durchgeführtes System besass und überhaupt nur so arbeitete, dass er die in seiner Zeit gerade vorgefundenen entgegengesetzten Meinungen unparteiisch beleuchtete und gemüthvoll vermittelte, so blieb es

immer fraglich, ob die von Ritschl aus Lotze's Schriften oder auch aus anderen Quellen eklektisch aufgenommenen Begriffe wahr seien und wer eigentlich über diese Frage urtheilen solle, da doch nicht bloss die Dreistigkeit über die Wahrheit entscheiden kann.

Wenn Ritschl nun wegen seines Vorhabens, die Religionswissenschaft auf eigene Füsse zu stellen und von der arroganten Vormundschaft des Idealismus zu befreien, volle Sympathie verdient, so brachte ihn doch seine Flucht vor aller Metaphysik schliesslich nur zur Wahl zwischen Scylla und Charybdis. Entweder nämlich muss man auf diesem Wege zu einem Selbstbackenbrot von Wissenschaft kommen, wie die Brüdergemeinden, in denen irgend ein Gevatter Schuster oder Schneider in Hemdsärmeln seinen Geist bei der Auslegung der Schrift leuchten lässt, ohne sich um die durch Philosophie geschulte Arbeit theologischer Gelehrsamkeit zu kümmern; und man darf sich nicht einbilden, als wäre der feinere sogenannte Eklekticismus über diesen Standpunkt erhaben, da es principiell einerlei ist, ob ein Handwerksmann oder ein theologischer Gelehrter bloss nach seinem subjectiven Gutdünken und nach dem zufälligen Strome seiner Einfälle sich dieser oder jener ihm gerade aufgegangenen philosophischen Begriffe bedient. Der zweite Weg des Dilemmas führt dahin, zwischen der Welt des Glaubens und der Wirklichkeit einen Vorhang zu befestigen, indem man für sich mit gesunder Vernunft irgend eine beliebige Auffassung der wirklichen Welt gewinnt, dieselbe aber wie einen Alltagsrock auszieht, wenn man in die Kirche tritt, wo gewisse alte Illusionen das Gemüth unter dem Geläute der Glocken plötzlich überwältigen und wo man in einer alterthümlichen Sprache sofort über alle auf der anderen Seite des Vorhangs unlösbaren Fragen der Metaphysik, über Gott und Schöpfung, Seele und Seligkeit sichere Kunde erhält und selbst mit Hülfe dieser Sprache den lieben Brüdern alle Räthsel löst und ihnen warm zu Herzen spricht, bis man wieder in die Welt zurückkehrt, seinen Allerweltsrock wieder anzieht und wieder ebenso ignorant oder materialistisch und positivistisch denkt, wie alle vernünftigen Leute der Zeit. Die Theologie Ritschls schwankt zwischen diesen beiden Consequenzen, ohne sich weder ihres Eklekticismus bewusst zu werden, noch nach Art des Kantischen Positivismus ehrlich zu bekennen, dass

die illusorische Glaubensmetaphysik in die erste Periode Comte's gehöre und nur als Rudiment in unserer aufgeklärten Zeit noch fortvegetire.

Man sieht also, dass der Idealismus ebenso gefährlich ist, wenn man ihn annimmt, als wenn man sich soweit von ihm entfernt, zu meinen, man könne sein trocken Brot ohne das Salz der Metaphysik verzehren. Die christliche Religion bietet aber selbst eine Metaphysik und verlangt volle Ueberzeugung, woran Kopf und Herz gleichen Antheil haben. Also darf die Religion nicht, wie eine erträumte Insel, vor den unreinen Füssen der weltlichen Wissenschaft und Philosophie gehütet werden, sondern es muss umgekehrt jedem Forscher ein Freipass zum Eintritt zukommen, damit die Wahrheit der Glaubenswelt auch von aller Wissenschaft könne bezeugt und besiegelt werden. Darum verlangt die christliche Theologie nach einer Metaphysik, die auf freien weltlichen Füssen steht und nur Erfahrung und Vernunft anerkennt, durch ihre eigene selbständige Forschung aber dazu gelangt, die natürliche Metaphysik der christlichen Religion zu verstehen und anzuerkennen. Eine solche Metaphysik war seit Hegel ein Desiderat, und sie konnte sich überhaupt erst ausbilden, wenn das Ich sich selbst von seinen Functionen unterschied und wenn die Erkenntnissfunction sich in die specifischen und semiotischen Formen gliederte, damit die seit Platon Alles in sich verzehrende Flamme der blossen Erkenntnissfunction zwar nicht gelöscht würde, aber in gerechten Gränzen ihr wohlthätiges Licht auch zur Anerkennung der Persönlichkeit selbst und ihrer übrigen Functionen leuchten liesse. Dann bedarf man nicht mehr der nächtlichen Separatvorstellungen König Ludwigs, welche Ritschl für die Gläubigen empfahl, sondern kann Publikum und Recensenten getrost zulassen, da der Gläubige für sein heimliches Evangelium nichts zu fürchten braucht. Statt die Religion mit Ritschl in eine hausbackene Kantische Rechtschaffenheitslehre umzuwandeln, für welche der Theologe als Regisseur bloss das correcte alterthümliche religiöse Costume besorgen solle, wird eine muthige Theologie vielmehr die historische Kritik und die Philosophie offen herausfordern, weil das Christenthum eine wirkliche Wahrheit verkündigt und wie damals, so heute und für alle Zeit in der wirklichen Welt gelten will und zu gelten das Zeug hat.

§ 7. Zugehörige positive Religionen.

Brahmanismus.

Nachdem wir nun die Dogmatik des theoretischen Pantheismus in den entscheidenden Grundbegriffen charakterisirt und auch gesehen haben, wie stark diese Richtung auf die wissenschaftlichen Lehrer des Christenthums einwirkte, bleibt uns die Frage, ob nicht etwa eine ganze grosse Volksreligion namhaft gemacht werden könnte, die unter diese Form fiele. Allein darauf wissen wir ja sofort die Antwort; denn da der Pantheismus auf dem Verschwinden des Ichs in den geistigen Functionen beruht und ein Uebergewicht des theoretischen Geistes nie bei einem ganzen Volke vorhanden sein kann, so wird es auch keine Volksreligion geben, die nicht in erster Linie die Elemente der Religion der Furcht und der Sünde in sich aufgenommen hätte. Mithin kann es sich nur um die weitere Frage drehen, ob nicht in einer Volksreligion die leitenden Kreise, die höher beanlagten Bekenner oder die gebildeteren Priester dem theoretischen Pantheismus gehuldigt haben. Auf diese Frage muss der Brahmanismus genannt werden.

Wenn ich nun hier aus den vielen Specialforschungen französischer, englischer und deutscher Indologen einen Auszug machen wollte, so würde nicht nur mir solche compilatorische Arbeit schlecht zu Gesicht sitzen, sondern auch der Leser würde ungeduldig werden, da die Gebildeten sich ja seit mehr als einem halben Jahrhundert an indischer Weisheit und Poesie delectirt haben. Es kann sich also nur darum drehen, erstens kritisch neue Auffassungen zu begründen, und zweitens dann diejenigen Grundbegriffe herauszuheben, die zur Einfügung des Brahmanismus in die Religionsform des theoretischen Pantheismus hinreichen.

Zwei kritische Bemerkungen.

1. Die allgemeinen menschlichen Lebensäusserungen sind bei den Indern niemals ganz unterdrückt gewesen.

Was das Erste betrifft, so halte ich Oldenberg's Darstellung (im „Buddha“ z. B. S. 12 ff.) für missverständlich oder für unrichtig, wenn er meint, das ganze indische Volk hätte keinen Sinn gehabt für die natürlichen menschlichen Interessen, für die Arbeit, für die Freiheit und den Kampf um das Recht u. s. w., sondern es sei Handeln und Wollen durch tropische Ueberfülle formloser Phantasie bei dem Uebergewicht des Geistes verschüttet und alles

Leben dem bösen Genius der Wissenden, der sichtbaren Verkörperung der jenseitigen Welt in der Kaste der Brahmanen geopfert. Zu dieser Behauptung kann man nur kommen, wenn man als Quelle bloss die philosophischen, theologischen und liturgischen Werke benutzt. Vergleicht man aber die Poesie, so sieht man doch gleich, dass es keine einzige natürlich menschliche Empfindung giebt, die sich nicht in dem Leben des indischen Menschen Bahn gebrochen hätte. So in erster Linie die Lust am Essen und Trinken, am Wein und Rausch, dann die Liebe mit ihren rohen und ihren zartesten ritterlichen und ehrbar gesetzlichen Seiten; ferner zeigen uns die Epen, wie fein das Ehrgefühl, wie stark der Ehrgeiz entwickelt war; wir haben bei den Indern auch die Odysseus, die Nestor, die Ajax, die Achill. Wer weiss nicht, dass sie allerlei weltliche und ritterliche Spiele hatten, Brettspiel dazu und Würfelspiel, dass sie, wie die alten Germanen, zwar ihre Freiheit hochhielten, aber doch aus Leidenschaft schliesslich sich selbst auf den Würfel setzten. Und wenn Rama auf sein Recht verzichtet, so beruht die epische Hochschätzung dieses Opfers doch gerade auf der starken Empfindung, die sonst für das Recht in Geltung war. Wer wahre und auch wer machiavellistische Klugheit im Regieren gewinnen will, der muss doch bei den Indern in die Schule gehen, die eine so ausgezeichnete Begabung für unbefangene und praktische Beobachtung besassen, dass sie nicht nur die Charaktere der Menschen in allen Ständen und Lebenslagen, sondern auch das Naturleben der Thiere in einer die europäischen Völker überragenden Feinheit und Schärfe geschildert haben. Kurz, ich möchte wohl irgend eine Seite des natürlichen und sittlichen menschlichen Lebens genannt wissen, die von den Indern nicht ebensogut wie von den Europäern im Mittelalter gepflegt wäre.

2. Die indische Volksreligion und der Brahmanismus sind specifisch verschiedene Religionsformen.

Ebensowenig, wie in diesem Punkte, kann ich auch mit der Annahme Oldenberg's und der meisten andern Indologen übereinstimmen, als wenn die grosse religiöse Knechtung, in welche die Brahmanen das ganze Volk allmählich brachten, mit dem Brahmanismus zusammenhinge. Wer nicht an strenge philosophische Distinctionen gewöhnt ist, wird allerdings meinen müssen, dass die Brahmanen doch natürlich ihre brahmanische Religion und nicht etwa eine fremde zur religiösen

Erziehung und Unterjochung des Volkes benutzt hätten; allein dabei läuft dennoch eine logische Täuschung unter. Es ist das Sophisma ex accidente, welches hier dem Urtheil einen Streich spielt. (Obersatz:) Bei jeder Sache hat man zwischen dem Wesen und den zufälligen, d. h. den bloss historischen, Umständen zu unterscheiden. Das Wesen wird in den constituirenden und allgemein erkennbaren Coordinaten festgelegt; das Zufällige kann nur historisch erkannt werden. (Untersatz:) Wenn man nun das Wesentliche der indischen brahmanischen Volksreligion aufsucht, so sieht man sofort, dass ihre Motive die uns aus der Macht- und Rechtsreligion ganz bekannten Gefühle der Furcht und Hoffnung einerseits und der Sünde andererseits sind und dass diesen coordinirt eine Dogmatik steht, welche viele Furcht- und Rechtsgötter himmlischer und menschlicher Art zur Vorstellung bringt, und dass der Cultus ebenso alle Arten von Opfern, Entsagungen, Reinigungen und dergleichen auferlegt, kurz dass nicht ein einziges Element in dieser Religion vorkommt, das uns aus dem Rahmen der beiden projectiven Religionen herausführte. (Schlusssatz:) Folglich ist die brahmanische Volksreligion nicht der eigentliche Brahmanismus, sondern es sind nur die zufälligen historischen Umstände, die es mit sich brachten, dass die wesentlichen Volksreligionselemente an den Brahmanismus durch allerlei Ideenassociation, d. h. durch die fallacia ex accidente angeknüpft wurden. Wir werden weiter unten das Wesentliche des Brahmanismus herausheben und dann erkennen, dass gar kein logisch zwingender Zusammenhang zwischen beiden Religionsformen besteht. Wenn der Bauer in Indien Reis, in Unterägypten Baumwolle, in Andalusien Orangen, am Rhein Reben pflegt, so ist und bleibt er doch wesentlich Bauer, wie verschieden auch die durch die geographischen Verhältnisse ihm zugewiesenen Feldfrüchte und die Formen des Ackerbaues sein mögen. So ist auch die Volksreligion in Griechenland, Aegypten und Indien im Wesentlichen die gleiche gewesen trotz aller Verschiedenheit der Namen und Formen; denn die Motive des Gemüths, die zugehörigen Begriffe und die zugehörigen Handlungen waren ihrem specifischen Charakter nach genau dieselben, und es erfordert kein anderes Capitel der Psychologie, der Metaphysik und Ethik, um alle diese Religionsformen zu verstehen, sondern es bedarf bloss historischer Ge-

lehrsamkeit, um für die gleichen Ideen die verschiedenartigen Namen und eigenthümlichen Formen sammt ihrer besonderen geschichtlichen Entwickelung kennen zu lernen. So ist ja auf den ersten Blick klar, dass die religiöse Knechtung des indischen Volkes nicht von den abstracten philosophischen Speculationen des Vedantismus ausgehen konnte, sondern von Vorstellungen, welche Furcht einzujagen geeignet sind, wie z. B. die Wiedergeburt in Schlangen und Tigern u. dergl. Darum wird man finden, dass der ganze knechtende Ritus, wenn er auch freilich immer durch irgendwelche Reflexionen in einen künstlichen Zusammenhang mit dem Vedantismus gebracht ist, wesentlich nur durch die Elemente der Furchtreligion gebildet wird. Ob man aber, wie in Indien, eine Kuh im Schlaf nicht stören, oder wie in Griechenland beim Neumond nicht fechten darf, oder wie bei den Römern die Verunreinigung einer Quelle durch Hineinwerfen von Silbermünzen büssen muss, oder, wie in christlichen Ländern, beim Läuten der Vesper den Hut abnehmen und ein Gebet sprechen muss: all' dergleichen ist nur accidentell verschieden; es liegen aber dieselben Gefühle überall zu Grunde. Ich läugne deshalb, dass der Brahmanismus in Indien jemals eine Volksreligion gewesen sei und halte die indische Volksreligion und den Brahmanismus für specifisch verschiedene Religionen, die bloss nach dem Paralogismus ex accidente identificirt worden sind. Für die Religionswissenschaft ist es aber von der höchsten Wichtigkeit, sich in solchen Fragen nicht vor scheinbarer Paradoxie zu fürchten, sondern unbekümmert um die historischen Verwachsungen und geographischen Verschmelzungen mit sicheren Reagentien die specifischen Charaktere jeder Religionsform festzustellen, weil man ohne solch streng methodische Analyse schliesslich auf ein wissenschaftliches Urtheil über die Religionen verzichten muss und nur lauter Mehr oder Weniger und lauter Compromisse und sich selbst widersprechende Charakteristiken vorbringen kann und beständig Clauseln anhängen muss, um nur einen Gegenstand, der gar nicht einfach ist, als einfach zu behandeln.

Darum kann ich auch mit Max Müller, dessen geistvollen Schriften wir so unendlich viel Anregung und Belehrung über Indische Religion und Weisheit zu verdanken haben, nicht ganz übereinstimmen, wenn er (Indien in seiner weltgeschichtlichen

Bedeutung 1884 S. 215) sagt: „Bis auf den heutigen Tag erkennt Indien keine höhere Autorität in Sachen der Religion, des Ceremoniells, des Rechts und der Sitten, als den Veda, und so lange Indien Indien ist, wird niemand jenen alten Geist des Vedantismus auslöschen, welcher von jedem Hindu von frühester Jugend an geathmet wird und in verschiedener Gestalt selbst die Gebete des Götzendieners wie die Speculationen des Philosophen und die Sprichwörter des Bettlers durchdringt.“

Was zunächst die Prophezeihung betrifft, so scheint es mir nicht so unglaublich, dass Indien aufhören könnte, Indien zu sein, sobald nämlich mit der Zeit europäische Wissenschaft und allgemeinerer Schulunterricht nebst den zugehörigen gesellschaftlichen Reformen dort eindringen werden, wie jetzt schon das Ausserordentliche geschehen ist, dass Indische Frauen selbst um eine würdigere sociale Stellung petitionirten. Zweitens sehe ich aus der Geschichte, dass die Religionsform keinem Menschen und keinem Volke im Blute liegt, sondern dass die Religionen internationales Gut und export-, wie import-fähig, wie das Christenthum, sind. Drittens erlaube ich mir, dem verehrungswürdigen Nestor indischer Weisheit in der Gegenwart die Frage vorzulegen, ob die Religion, die der Götzendiener, der Philosoph und der Bettler in Indien bekennt, nicht bloss dem Namen nach dieselbe, dem Wesen nach aber specifisch verschieden sein müsse. Ich kann nach der ganzen bisher deducirten Eintheilung der Religionen nicht umhin, die drei vedischen Religionsformen, welche uns M. Müller so scharfsinnig und so siegreich gegen H. Spencer unterschieden hat, nämlich die Religion der Devas, der Pitrs und des Rta, zu den beiden von mir sogenannten projectivischen Religionsformen zu rechnen. Und es scheidet sich davon durch eine tiefe Kluft die specifisch verschiedene pantheistische Vedantaphilosophie, die nur historisch, aber nicht wesentlich mit jenen zusammenhängt, so dass keine von beiden Gruppen als eine logische Folgerung aus der anderen abgeleitet werden könnte, da vielmehr für die Vedantareligion ein neuer Gedankenweg erforderlich ist, um die projectivische Welt der Furchtgötter und des Gesetzes aufzugeben und erkenntnisstheoretisch das Absolute im eigenen Selbst zu suchen und zu finden.

Wissenschaft und religiöse Speculation.

Der Religionsphilosoph kann leicht dazu verleitet werden, einen Unterschied in der religiösen Speculation zu betonen, der zuerst als wesentlich erscheint, bei genauerer Betrachtung aber sich als unwesentlich erweist. Nehmen wir z. B. das Evangelium Johannis und vergleichen es mit der Summa des hlg. Thomas oder mit Hegel's Logik. Auf den ersten Blick ist der Unterschied ungeheuer gross, weil wir auf der einen Seite lauter unbestimmte in Bildern ausgedrückte Begriffe und ohne jeden Weg und Beweis bloss zuversichtlich ausgesprochene Urtheile finden, während auf der anderen Seite jeder Gedanke analysirt, jeder Begriff definirt und dividirt ist und ausserdem eine Methode ausführlich erörtert wird, wodurch wir der richtigen Ableitung des Urtheils sicher werden sollen und die wissenschaftliche Ueberzeugung gewinnen, dass alle möglichen Gegenstände der Erkenntniss eingefangen und nichts aus dem System weggelassen, dagegen alles überhaupt Denkbare an seinem bestimmten Platze im System geordnet verzeichnet steht. Gleichwohl ist der Unterschied zwischen diesen beiden Formen des Denkens unwesentlich, denn es ist dieselbe Geistesfunction, welche arbeitet, und derselbe Gegenstand, welcher erforscht wird; es dreht sich also nur um verschiedene Stufen der Ausbildung, Uebung und Schulung, und es ist sogar recht häufig die Leistung des ungeschulten Denkers vorzüglicher als die des Gelehrten. So waren z. B. Baader und Schelling besser geschult, als der Schuster Jacob Böhm, und doch nahmen sie das Salz ihrer Gedanken von diesem. Wir werden deshalb in der Religionsphilosophie nicht darauf achten, ob ein Begriff seinen schulmässigen Ausdruck gefunden habe, oder nicht, sondern welcherlei Inhalt der Begriff hat, und darnach allein werden wir die Religion classificiren.

Was z. B. den Brahmanismus vor dem Auftreten Buddhas betrifft, so ist es augenfällig, dass zwar schon eine Menge dogmatischer Subtilitäten vorliegen, aber doch noch keine philosophische Disciplin ausgearbeitet ist, und man also die religiösen Begriffe nicht so scharf fassen kann, wie etwa die christlichen Gedanken in den scholastischen Compendien. Nichtsdestoweniger sind die theologischen Gedanken der Brahmanen keine Phantasiebilder, sondern stammen aus der Arbeit des Denkens und geben klare Begriffe, so dass wir den Lehrinhalt durchaus ver-

stehen und die ganze Religionsform ihrem specifischen Charakter nach bestimmen und classificiren können.

Der ächte Brahmanismus.

Dass nun die alte Brahmareligion pantheistisch war, braucht nicht erst erwiesen zu werden, da bis jetzt Niemand daran gezweifelt hat. Für uns ist es nur interessant, feinere Unterschiede hervorzuheben. Es fragt sich nämlich, ob die Brahminen auf dem naiven projectivischen Standpunkte geblieben sind und bloss die äusseren sogenannten Dinge alle in die Eine projectivische Substanz, die also den Charakter der unbestimmten Materie annehmen musste, verschwinden liessen, oder ob sie schon, wenigstens in der späteren Zeit, auch die kritische Stellung einnahmen und die Dinge als Erscheinungen des Bewusstseins erkannten. Diese Frage finde ich meistens nicht scharf genug hervorgehoben, und auch bei Oldenberg ist die philosophische Auffassung nicht subtil genug.

Eine Antwort ergiebt sich aber erst, wenn wir den zweiten Charakterzug des Brahmanismus feststellen. Der Pantheismus desselben ist nämlich nicht derart, dass im Fortschritt, in Werkheiligkeit, in Staat, Kirche oder Kunst, auch nicht im Gefühl das Heil und die Vollkommenheit gesucht worden wäre, sondern es ist keinem der Indischen Forscher verborgen geblieben, dass der Brahmine die Vollendung seines Lebens und der Welt in die Erkenntniss setzt, dass wir also einen theoretischen Pantheismus vor uns haben. Es ist aber, wie oben erinnert, hier ganz gleichgültig, ob diese Richtung auf Erkenntniss sich in den gelehrten Bahnen methodisch-wissenschaftlicher Arbeit oder naturalistisch in ungeschulter Speculation vollzogen habe.

Wenn wir nun unter den ächten Anhängern des Vedantismus die mehr philosophisch angelegten Naturen verstehen, in denen das Vermögen zur Handlung und das zugehörige Gefühl schwächer reagirten, so können wir vollkommen begreifen, dass die äusseren Dinge und Ereignisse, in deren Getriebe sie sich nicht mischten, ihnen bloss als Bewusstseinserscheinungen vorkommen mussten und dass sie bei dem fortwährenden Wechsel der Dinge, wie Platon, das für den Gedanken Bleibende suchten und so endlich das Eine, welches seinem Wesen nach ganz unbestimmt ist, fanden. Diesem Einen, objectiv genommen, entspricht aber, subjectiv genommen, die erkennende Thätigkeit, die hier als

Ich oder als die ganze Seele erscheint. Sie nannten diese subjective Seite Atman und die objective Brahma. Sofern nun in dem Ich noch irgend eine Besonderheit, etwas Individuelles vorhanden ist, trennt es sich nothwendig von einem Andern ab und geht also nicht rein in das Object auf. Mithin ist der nothwendige Schluss dieser Speculation, wie wir dies ja auch bei allen Idealisten gefunden haben, dass die in das rein Allgemeine und Unbestimmte sich verlierende Ichheit sich für göttlich oder vereint mit Gott erkennen muss, wenn sie in das rein Allgemeine und Unbestimmte, in die leere Einheit des ideellen Objects verschwunden ist. Atman und Brahma müssen congruiren; denn das Vorgestellte, der ganze Inhalt und das Wesen der Welt müssen von einem Vorstellenden, einem „Erkenner“ erkannt und vorgestellt werden. Dies vorstellende Wesen darf aber nichts Besonderes mehr an sich haben, weil es sonst nur einen besondern und von Anderen verschiedenen Gegenstand zum Inhalt hätte; also muss das reine Subject mit dem reinen Object zusammenfallen, der Gott im Menschen, im Brahmanen, seine lebendig gegenwärtige Wirklichkeit haben und der Mensch die Fülle und Kraft der ganzen Gottheit, deren Erscheinung die Welt in allen ihren Wesen ist, sich aneignen und in sich besitzen. Die unglaubliche Arroganz der Brahminen und zugleich die unfruchtbare Leerheit dieser Religion ist durch solchen Gedankengang durchaus verständlich. Es ist dieser Standpunkt aber nicht bloss indisch, sondern er wiederholt sich nothwendig überall, wo man sein Ich in die blosse erkennende Thätigkeit verschwinden lässt. Auch bei Platon hat man überall die Verachtung des Vielen, des Zerstückelten, des Wechselnden und damit der Welt, da das Eine, das Ganze und das Ewige in uns durch die Allgemeinheit der Erkenntniss vorhanden ist. Auch Schleiermacher hielt deshalb die Welt und die Weltgeschichte nur für eine Beispielsammlung für das Allgemeine der ethischen Ideen und für die Dialektik.

Da nun alles Einzelne im Allgemeinen enthalten ist, so folgt sehr natürlich, dass die Brahminen auch die Herrschaft über die Götter, die sie als Symbole für die einzelnen Reiche des psychischen und physischen Lebens auffassten, ebenso über die äussere Natur und die Menschenwelt in Anspruch nahmen. Zugleich mussten die Handlungen, welche den Gedanken des

Verschwindens des Menschen in das Göttliche oder die Gegenwart des Göttlichen im Substrat ausdrückten, im Cult eine besondere Heiligkeit erhalten, wie z. B. vor Allem das Opfer; ebenso aber auch alle die Akte, welche die Annihilirung des Ichs vorbereiteten oder beförderten, wie das Vedalesen und das Gebet oder die besonderen Positionen des Körpers u. s. w.

Wenn man, wie Oldenberg, die Brahmanen Pessimisten nennt, so ist das eigentlich nicht ganz zutreffend, da sie mit demselben Rechte Optimisten genannt werden könnten, sofern sie ja bloss kein Heil in der äusseren Welt der Erscheinungen fanden, dagegen das absolute Heil in der Versenkung, in dem Verschwinden des Ichs in Brahma, feierten. Mithin waren sie insofern Optimisten, da sie das Beste erlangt hatten und die Zugänglichkeit des Besten lehrten; denn diese Vernichtung war ja nicht eine Aufhebung des Lebens und Denkens, sondern der lebendige Inhalt ihres Denkens. Es war dasselbe, was die griechischen Philosophen in dem Begriff des „ewigen Lebens“ verherrlichen, das nicht ausser der Welt, sondern mitten in der Zeit erlebt und genossen wird. Sofern dann der physische Tod eintrat, so konnte selbst dieser dem Optimismus keine Schranke setzen, da die Welt selbst doch, wie man sah, immer bestehen blieb und mithin auch das Princip derselben, Brahma, in den sich das Subject ja aufgehoben und gerettet hatte, so dass auch nach dem Tode keine Gefahr zu fürchten, sondern nur das Beste und Erwünschteste, nämlich die völlige Einheit mit dem Göttlichen, sicher war.

Der Pessimismus bezieht sich deshalb nur auf das Gebiet der äusseren Dinge, in denen das Eine zerstückelt und deshalb im Kampf und in Selbstzerstörung erscheint. Mit dieser Welt der Erscheinungen und Illusionen sind wir aber nur verknüpft durch die anderen Geistesvermögen, die bei dem philosophisch Angelegten einen schwächeren Einfluss ausüben, nämlich durch das Begehren (Kâma) und die Handlung (Karman). Das Begehren oder die Lust steht immer zugeordnet einer bestimmten einzelnen Anschauung, z. B. Speisen, Geld, Mädchenaugen, Ehren u. dergl., und demselben Kreise zugeordnet sind dann immer die Functionen des Thuns und Leidens. Da nun dieser ganze auf die einzelnen Lebenserscheinungen bezogene Kreis geistiger Function nothwendig allerlei Wechsel unterworfen ist und so

kein Begehren sicher erfüllt wird, keine Lust vor Ueberdruss bewahrt bleibt, keine Handlung ihren Erfolg verbürgt, sondern vielmehr nothwendig alles Einzelne im Zusammentreffen mit dem Ganzen der übrigen Dinge sich immer einschränken, durchkreuzen, verhindern lassen muss, so folgt, dass das Ich, wenn es sich durch Kâma, d. h. durch Liebe und alle Arten des Begehrens, gefangen nehmen lässt, in die Welt der Verwirrungen und der Kümmernisse, der Illusionen und Täuschungen gerissen wird und dass die zugehörige That (Karman) sein Leben bestimmt und ihm den zugehörigen Charakter und die zugehörige Portion von Lust und Leid gewährt. Dies wird von den Brahminen in tausend Geschichten illustrirt, und es ist derselbe Gedanke, den Platon im 10. Buche des Staates bei der Wahl der Lebensloose ausdrückt.

Im Einzelnen diese Religionsform durchzugehen ist für die Religionsphilosophie nicht von Belang, sondern es würde uns diese Aufgabe zunächst in langwierige und von Weber und den anderen Autoritäten noch nicht abgeschlossene chronologische Untersuchungen führen, da ohne Zeitbestimmung der Quellenschriften eine wissenschaftliche Darlegung nicht thunlich ist. Für unsere allgemeine Gruppirung aber genügt es, dass auf diese Weise der Charakter des theoretischen Pantheismus festgestellt ist.

Da diese Religionsform nun nothwendig Gnosis sein muss, so ergiebt sich für die empirischen Religionsforscher die interessante Aufgabe, zu untersuchen, wie die zugehörige Pistis des geistig geringeren, an Zahl aber unendlich überwiegenden Theiles der Bevölkerung mit den brahmanischen Ideen vermittelt wurde und wie weit sich die wirkliche Herrschaft der Brahmanen über das Gemüth der Pistiker erstreckte.

Egyptische Religion.

Ich vermeide es lieber, genauer auf die Religion der Egypter einzugehen, weil die Forschung über die Heiligthümer und die Theologie dieses Volkes noch zu sehr in den Hemdsärmeln der Arbeit steckt. Gleichwohl ist im Allgemeinen für die Religionsphilosophie das Resultat schon sicher, dass die Gnosis der egyptischen Theologen ebenfalls den theoretischen Pantheismus enthielt; denn wer das Todtenbuch hieroglyphisch oder auch nur in Uebersetzungen gelesen, kann darüber nicht mehr in Zweifel sein, dass die Seele (das Ich) in alle Götter und zuletzt in das Eine verschwindet, dessen Erscheinung,

Verkörperung, Zersplitterung, Grab oder Geburt die Welt ist. Wie weit aber die Speculation dieser Theologie sich ausgebildet hatte, darüber wird noch geforscht.*)

Neben der Gnosis steht dann in grossem Uebergewicht die Pistis, da die Priester die Beherrschung der Gläubigen kräftig in die Hand nahmen und eine unter verschiedenen Götternamen und Culten reich ausgebildete Religion der Sünde und der Furcht besassen, in deren Formeln, Gefühlen und Handlungen sie Fürst, Adel und Volk in bewunderungswürdiger Weise zu leiten wussten.

§ 8. Zur Kritik des Idealismus.

Max Müller (Indien 1884 S. 210) sagt: „Die Philosophie ist in Indien, was sie sein soll, nicht die Verneinung, sondern die Vollendung der Religion; sie ist die höchste Religion, und der älteste Name des ältesten philosophischen Systems in Indien ist Vedânta." In diesem Ausspruch haben wir die exacte Auffassung der Religion von Seiten des Idealismus. Nehmen wir noch eine zweite Stelle hinzu (S. 217): „Namen (der Götter — Devas —), die etwas bedeuten sollten, was den Menschen sehr theuer war, was ihnen eine Zeit lang als ihr wahres Selbst erschienen war, mussten sie aufgeben, ehe sie das Selbst der Selbste finden konnten, den Alten Mann, den Zuschauer, ein von aller Persönlichkeit unabhängiges Subject, eine von allem Leben unabhängige Existenz. Das Selbst im Innern (der Pratyagâtman) wurde zu dem höchsten Selbst (dem Paramâtman) emporgezogen; es fand sein wahres Selbst in dem höchsten Selbst, und es wurde erkannt, dass die Einheit des subjectiven mit dem objectiven Selbst aller Wirklichkeit zu Grunde liege, als der dunkle Traum der Religion — als das wahre Licht der Philosophie."

Wir haben hier bei dem berühmten Indologen die reine, mit Wärme, ja mit Begeisterung vorgetragene Lehre des Idealismus, der die Religion zu einer Erkenntnissart, wie die Philosophie, macht, nur zu einer dunklen und unvollkommenen. Darin liegt

*) Vergl. darüber den zweiten Band meiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe", wo ich nach den Quellen den Sinn der Egyptischen Theologie und die Abhängigkeit des Herakleitos von ihr festzustellen suchte.

aber zugleich das hinreichende Argument, um den Idealismus zu widerlegen; denn die Aufzehrung aller Wirklichkeit und aller selbständigen Wesen in blosse Vorstellungen, Erkenntnisse und Begriffe ist eine so handgreifliche Einseitigkeit, dass Jeder leicht einwilligen wird, mit mir das Ich und die übrigen Functionen des Geistes vor dieser hypertrophischen und tyrannischen Erkenntnissfunction, in die Alles verschwinden soll, zu beschützen.

Da ich die Kritik wohl schon genügend in die Darstellung eingeflochten habe, indem uns der Idealismus bei seiner Entstehung sofort seine scheinbar vornehme, in Wahrheit aber unehrliche Abkunft offenkundig machte, so brauche ich jetzt nur die Hauptpunkte zu sammeln.

Zuerst also sei wiederholt, dass der Idealismus die Religion nicht versteht, weil er sie ganz verstehen, d. h. sie zu einer blossen Erkenntnissstufe und Vorstellungsweise herabsetzen will. Die Religion, die sich als persönliche Gesinnung in den geistigen Functionen offenbart, wird nun zwar zur Ausbildung ihres wissenschaftlichen Ausdrucks Eine Hand dem Philosophen reichen, sich aber für die reale Gemeinschaft mit Gott im Cultus die andre Hand freihalten und auch das Herz nicht mit verschenken. Es ist eben bloss die dem religiösen Gefühl zugeordnete Vorstellungssphäre, die der erkennenden Function gehört, und deshalb muss sich der Idealist als Kläger, der auf die ganze Erbschaft Anspruch machte, mit einem blossen Legat abfinden.

Sodann erinnere ich wieder an die völlige Leerheit der sogenannten höchsten Erkenntniss, da die absolute Identität des Subject-Object von dem reinen Nichts nicht verschieden ist. Die entzückende Formel des Denkens des Denkens (νόησις νοήσεως), welche die Schwärmerei für den absoluten Geist hervorbrachte, ist doch schon von Aristoteles bis zu einer solchen Erhabenheit ausstaffirt, dass der Schritt zum Lächerlichen unvermeidlich wurde, da die Sinnlosigkeit in doppelter Bedeutung für dieses höchste Denken verhängnissvoll sein musste. Ein Geist, der weiter nichts zu thun hat, als sich selbst zu denken, und dabei von allem Leben der Welt, welches uns durch die Sinne offenbart wird, und von aller Persönlichkeit abstrahiren soll, der ist doch wohl ein unnützer Geselle und gehört auch nicht in die Welt, aus der er sich mit Recht verbannt. Lassen wir ihn draussen sitzen und sich selbstlos am selbstlosen Nichts delectiren;

denn ein solcher Philudenist kann weder psychiatrisch behandelt, noch wie die Eremiten in den dunklen Zellen von Troitzkii Sergiewskii wenigstens gefüttert und verehrt werden.

Aber auch diejenigen Idealisten, die dem absoluten Geiste die Negativität wie eine Bremse unter den Schwanz setzen, damit er in Bewegung komme und zur Beschäftigung mit den logischen Kategorien und demzufolge mit der Weltschöpfung und der Geburt des subjectiven und objectiven Geistes übergehe, auch diese Mythologen sind nicht brauchbarer; denn sie verwandeln bloss die träge und indifferente Kuh in die unstet umherlaufende Io und verlieren in der That bei dieser rasenden Wanderung der Göttin alles Eigenthum und Wesen; denn da die Erscheinungen und alle Momente der dialektischen Entwickelung durch das Gesetz der Entwickelung selbst immer zum Verschwinden genöthigt werden, indem bei keinem Gliede der Kette eine selbständige in sich ruhende Substanz hervorkommt, so ist auch kein Punkt gegeben, an welchem die Kette hangen könnte, sondern es existirt immer nur das jedesmal dialektisch nothwendige Glied, um dann ebenfalls zu verschwinden. So ist auch bei diesem Taumel der Dinge keine Hoffnung, einen vom Rausche und von der Bremse befreiten ruhigen und vernünftigen Gott und eine wirkliche Welt zu erhalten, sondern der Gott muss, da er Alles ist und in Alles übergeht, immer zugleich sein und nichtsein, so dass sein Wesen mit dem inhaltlosen abstracten Werden oder dem Nichts zusammenfällt.

Dieser pantheistische Gott ist uns deshalb nicht gross genug und kann uns nicht mehr imponiren, da wir eingesehen haben, dass er aus der alleingelassenen und preisgegebenen theoretischen Function gleichsam unehelich geboren ist. Legitim wäre die Geburt nur, wenn der Begriff des substanzialen Seins, welcher der Idee des absoluten Geistes zukommen soll, seine Abkunft aus dem Vorbilde des Ichs und des nicht durch Schlüsse gewonnenen Gottesbewusstseins durch die Aehnlichkeit seines Typus nachweisen könnte und wenn die theoretische Function bei ihrer Selbstverherrlichung nicht die geschwisterlichen Functionen der Handlung und des Gefühls in eine unwürdige Entfremdung und knechtische Stellung brächte. Wir wollen dies uns noch durch einen Vergleich deutlich machen. Vergleichen wir die Welt mit dem System der Zahlen und bewundern die

unendlichen Reihen, die schön gegliederten Gegensätze der negativen und positiven, der geraden und ungeraden, der ganzen und gebrochenen Zahlen u. s. w. und ebenso die unendlichen Combinationen, die aus den Elementen durch die verschiedenen Operationen gewonnen werden. Zu dieser schönen Welt suchen wir nun nach idealistischer Methode den Gott und müssen ihn dann der Analogie gemäss finden in der leeren und unbestimmten Einheit, die Alles und Nichts ist; denn sie ist Eine Drei, Ein Tausend, Eine Million, Eine unendliche Reihe und so bei jeder Operation ist sie die Einheit des Elements und die Einheit des Products und des Differentials und der Gleichung und der Operation selbst. Jedes ist Eins. So ist der Gott des Idealismus Alles in Allem und doch Nichts, leer und wesenlos. Zu dieser trostlosen Consequenz kommt der Idealist, weil er das Denken oder die Erkenntniss, worin nur Eine Function des Geistes liegt, für das Ganze nimmt und daher über den letzten Ursprung seiner Resultate keine Rechenschaft geben kann. Wir aber sehen sofort, dass diesem ganzen idealistischen Zahlensysteme aller Werth fehlt; denn man setze nur Einen Thaler statt der unbenannten Million, und sofort ist ein Interesse und ein Werthunterschied in der Welt, der auf dem Willen oder Gefühl beruht. Setzt man dann noch die Person hinzu, welche die Werthe ausgiebt und empfängt, so kommt Sinn und Verstand in die Welt, und wir sind frei von dem Taumel der Maja und von der Leerheit des Subject-Objects.

Darum ist der Idealismus durch eine höhere und legitime Philosophie zu ersetzen, die sich nicht auf Erscheinungen aufbaut und nicht in blossen Abstractionen von Erscheinungen arbeitet. Diese höhere Philosophie soll hier nicht in vollständiger Rüstung hervortreten; es genügt, wenn sie vorläufig die Usurpatoren in den Sand wirft. Ich sage darum hier nur, dass eine Mutter, die ihr Kind an's Herz drückt, unbewusst eine höhere Metaphysik besitzt, als in dem Parmenides Platon's, im zwölften Buche von Aristoteles' Theologie und in Hegel's Logik und in den Upanischaden vorgetragen wird; denn sie hat das feste Vertrauen zu der metaphysischen Substanzialität ihres Kindes, und das Gefühl ihrer Liebe lässt sie an der Realität ihrer Thätigkeiten nicht zweifeln. Dadurch hat sie ein naives, aber durchaus richtiges Bewusstsein von dem, was wahrhaft ist, unter-

scheidet Wesen, Thätigkeit und Vorstellungsinhalt und steht also über dem grössten Idealisten, der durch einseitige Hingabe an die Erkenntnissfunction die Welt nur als Vorstellungsinhalt und das wahrhafte Sein nur als das Allgemeine auffasst.

Mithin ist die Religionsform des Idealismus nicht höher, als die der Mystik und die des praktischen und künstlerischen Enthusiasmus; sie zeigt uns nur die dritte mögliche Einseitigkeit, die intellectualistische Religion. Wie aber die projectivischen Religionsformen durch den Atheismus zerstört werden, so fallen alle Formen des Pantheismus, sobald man ihren Ursprung aufdeckt und die täuschende Grundlage durch Kritik vernichtet. Also müssen wir jetzt entweder als Atheisten zweiter Potenz auf Religion überhaupt verzichten, oder eine bessere Grundlage durch eine wahre Metaphysik besitzen, auf welcher dann mit sicherer Statik und stilvoller Architektonik die wahre Theologie aufgebaut werden könnte. Damit aber kommen wir zur dritten und letzten Stufe religiöser Bildung, zur Philosophie des Christenthums.

Sach- und Namen-Verzeichniss.

Abendmahl 251, 252, 421.
Abhängigkeitsgefühl 84.
Ablass 323.
Abner 315.
Abraham, Opfer des Isaak 147, 327.
Abscheu 276.
Abstraction, keine Elimination 70, 286 f.
Accidenz 106.
Achtung 283.
Aegypt. Todtenbuch 147, Theologie 536.
Aeschylos 342.
Aesthetisch 438, 447.
Agamemnon 327.
Agrippa ab Nettesheim 56.
Ahriman 287.
Akt 71, 84, 86, actus purus 506.
Alchemie 329.
Alexander d. Gr. 369.
Alibi 204.
Allah 265 ff., 339.
Analogie 63, 160.
Analyse 387, 403, 406, 473, 503.
Anerkennung 309.
Angeboren 232.
Animismus 135.
Anlage 71, 81, 232.
Antagonismus 430.
Antisthenes 6.
ἀπάθεια 479.
Apollo 175, in Delphi (bei Platon) 483.
Apologetisch 107, 181, schlechte Apologeten 222.
Apostel 226.
Apotheose 402, 479, 480.
Apotropäen 143.
Appellativ 238.
Apriorisch 5 f., 52, Rechtsbegründung 59, Coordination 71, 232, 249, 287, 322, 402.
Araber 265.
Arabische Märchen 247.
ἀραί 238.
Aratos 139, 176.
Arbeit, coordinirt dem Glück und der Noth 389, 396.
Archaischer Idealismus 497.
Architektonik d. Wissens fehlt bei Lotze 21.
Aristoteles, Psychologie 32, Metaphysik 106, dem Volksglauben unterworfen 135, Berührung der Gegensätze 141, falsch natura secunda 170, Wunder 176, Orakel 179, Fledermäuse 191, Gränze der ἀπόδειξις 207, Topik 227, falcher Begr. d. Ehre 240, Stellung zur Religion 263, Tragödie 328, Atheist gegen die Volksgötter 368, Ethik 448, Apotheose des Philos. 480, Theologie 504, Pluralismus 506, Atomismus ideal. 507, gegen Platon's und Speusipp's Theologie 511, Entwickelungslehre 511, νόησις νοήσεως 538.
Armenier (Schlangencult) 136.
Artform 170, 505.
Askese 324, 333, 410.
Astrologie 139, 154.
Atheismus 92, 103, 123, mit dem Kopfe 234 f., 253, Relig. 357—373 407, 478, 541.

Athen, abergläubisch 130.
Atman 534.
Atome 370, Atomismus 507.
Auferstehung 177, 189 f.
Augenblick 89, Vorrede.
Auguren 164, Wissensch. 178, 220.
Augustin 219.
Aurinia 250.
Auserwählte 82.
Auslösen 232.
Autorität, Quelle der 215, 429.
αὐτός 512.
Azazel 341.

Baader Philos. 532.
Bärencult 137.
Baldur 317.
Bambino il 141.
Begehren, nicht spontan 30.
Begriff, nicht von jedem Vorgestellten 167, falsche Auffassung 168, haben keine Beine 229, durch Denken 284, nichts Empirisches an sich 362, und Gegenst. 405.
Beifall 43, 276, 446.
Beispiele, wichtig zur Deutlichkeit 224, 444.
Bekreuzigung 151.
Beredsamkeit 185.
Berufene 82, Berufung 309.
Besessenheit 289.
Bewegung, im Geiste 34, Uebergang in Kunst 34, specif. Kriterien 35, coordinirt dem Willen und der Erkenntniss 35, im Denken 40, Executivorgane 45, geistige 48, 49, Kunst 56, Streben 61, und Wille 62, Realität 62, Bewegungsapparat 64 geistiger, reales Sein 65, Problem der Bewegung 85.
Beweis, indirect 46, 213.
Bewusstsein, Gränzen, Quantität 31, persönl. 73, nicht = Erkenntniss 74, nicht Wissen 75, 214, 444, Quantität 89, 302, Vorrede.
Beziehungspunkte, auswärtige 66, fund. relat. 72, Beziehungsgrund 73, 237, 238, 244 f., 295.
Bilderverehrung 142.
Bismarck 172, Vorrede.
Blasius, Zoolog 230.
Böhm, Jac. 532.
Bonghi 503.
Böses, Princip 288 f., Sünde 301, radicales 349.
Brahma 534.
Brahmanismus 382, 407, 527, 530.
Bretschneider 185.
Buckle, Vorrede.
Buddhismus 406 ff., ohne wissenschaftliche Dogmatik 491 f.
Bülow, Frhr. v., 126.
Busse 323, 327, Bussgefühl 305, Busspredigt 307.
Büsser, keiner religiös befriedigt 333.
Butzemann 138, 317.

Cartesius 221.
Caspari Otto 95.
Causa efficiens 245.
Causalitätsgesetz 215, mechan. Causalitätsgesetz 216.
Chaos, Materie und der Ideen 499.
Charakter (proprium) 406.
Chemie und Alchemie 329, 402, 406.
Christenthum 83, 100 f., 104, 110, humorist. Mariacult 137, Crucifix als geprügelter Götze 138, Cultus jährl. Periode 140, rein histor. 141, Verhältniss zu den heidnischen Elementen 141, Gott und Maria 148, auswärtige Angelegenheiten 152 Wunder nichts specifisch Christliches 169, Leichnam Christi 177, Symbole im Cult 180, Wunder 180 f., worauf seine Macht nicht beruht 186, Wahrheit der Wunder 187, Auferstehung 189, neue Metaphysik 141, 191, Gebrauch der Wunder 217, Christen als Gläubige der Furchtreligion 220, keine bornirte Sekte 222, Bekehrung des

Paulus 224, nicht gebunden an die Illusionen des Paulus 226, kein stereotyper Kanon 226, mit dem Herzen 234 f., bei Mohamed 266, das Historische nicht auf Allegorisches zurückzuführen 293, steht über Idealismus, Pessimismus, Optimismus und Platonismus 321, keine Armuthsforderung 323, keine Stellvertretungsidee 328, für alle Menschen 330, Aneignung im Glauben 333, Papstthum 346, unreine Formen 359, neuplatonisch gefasst 380, ewiges Leben 409, christlicher Gott 414, pathologische Formen 418, Deduction der drei pantheistischen Verirrungen 419, Religion nnd Staat 419 f., continuirlicher Gebrauch 439, allegor. spielerisch gebraucht 460, Humor 464, bei Fichte 480, wissenschaftl. Theologie 491, 526, mit dem Idealismus nicht verträglich 507, christliche Denker, von Aristoteles inspirirt. Erlösung 514.

Christus 13, 177, 323, 330.

Cicero 191, 326.

Citrone 5, 34.

Civilisation 389.

Civilrecht 50 ff.

Clemens Alexandrinus 110.

Commune 328, Logic.

Comte A. 100, 362, 526.

Confirmation 97, 98, 289 historisch, 404 empirisch.

Conjectur 160, 165.

Congestion im Bewusstsein 302.

consensus, c. tacitus, consentire 52.

Continuität 230.

Contract 446.

contritio cordis 305.

Coordinatensystem 42, coordinirt 54, 60, Beispiel 66, 154, Religion 71 f., Einheit d. 85 f., Wesen d. Denkens 214, Form d. Wirklichkeit 217, Dialektik 228, 234, 244, des Zufalls 253, des Islam 266, 300 f., der Functionen 309, 336, 338, zwei Systeme 312, Religion und politische Organisation 342, zeitlos 385, Störung 420, Bewegung 423, Ortsbestimmung im 444.

culpa 132.

Culturgeschichte, positivistisch 110, abzuweisen von der Philosophie 229.

Cultus, Definition 144, Perioden 140, 299, spielerisch 415, kirchenenthusiastisch 422, im Idealismus 487, im Brahmanismus 535.

Dämonen und dämonisch 165, Definition 259, 287.

Dankbarkeit 118.

Darwinisten 94 f., 107, 229, 512.

David 306, 315, 317.

Decii 326.

Deduction 117.

Definition 16, Eintheilung d. Definition 67 ff., individuelle, generelle, ideale 69 ff., nothwendig mehrere von demselben Gegenstande 70, genetisch 72, Definibilität 443.

Demetercult 90.

Demokrit 15.

Denken, immer unter Leitung des Gefühls 39, 58, 65, als Bewegung und Können 63, Inhalt und Bewegung trennbar 64, und Vernunft 121, unbeschränkt im Menschen 194, denkmatt 197, hinreichender Grund 203, durch keine Gesetze eingeschränkt 208, Bewusstsein des Aktes 238.

Depositum 274.

Derwisch 90, 268.

Despotismus 342.

Deutschland 51.

Deutung 172.

Diagnose 423.

Dialektik 64, 204, 227, 234, 518.

Dianoetisch 449.

Dichter, vom Gefühl geleitet beim Componiren 65.

Differenz 403, 443.

dii inferni 326.

Dilthey, metaphysische Anarchie 7, Rechtsbegriff, Thatsachen, Wille, Positivismus 55 f., angeblich historische Schule 361.
Diogenes Cyniker 367.
Dionysios Areopagita 454.
Distinction 64.
Diven 289.
Dogmatik 228, Dogma buddhistisch 408, falsche Norm 421, 435.
Drahtpuppen 246.
Dreieck, dreieckiger 17.
Dreieinigkeit des Geistes 65.
Dreizehn 252.
Drobisch 36.
Dscharatkaru 327.
Dualismus 127, 286, 291, 503.
Duell 239.
Durst buddhistisch 407.

Ebers Georg 324, 346.
Edda 247, 249, 258, 317.
effectus pro causa 61.
Ehe 421.
Ehre Begriff, abhängig vom Gefühl 13, falscher und richtiger Begriff 240, Ehrenerklärung 241, Ehrfurcht 283, Ehrgeiz 413.
εἰλικρινές 498.
Einheit 85, das Eine 533.
Eintheilung 93, genetisch 94, transc. Eintheilungsprincip 176, 443, Interesse 382, ohne Werden 385, setzt Analyse voraus 387.
Einsegnen der Kinder 242.
Einseitigkeit 443.
Eklecticismus 525.
Ekstase 91, 464.
empir. Wissen, abhängig von der Philosophie 7.
Empirismus 96, 215, Revolte gegen die Philosophie 399 ff., empirische Voraussetzung 503 f.
ἐνέργεια 500.
Engel Gottes 200, Sterngötter 508.
Entelechie 512.
Enthusiasmus 191, 413.
Entrüstung 50, 59, 276, 282, 358.
Entwickelung 57, Entwickelungsgeschichte 107, 231, anzuerkennen 109, 241.
Epaminondas 416.
Erdmann in Halle 481.
Erfahrungswissenschaft 56, s. Empirismus.
Ergänzung 338.
Erinnyen 238.
Eris 259.
Erkenntnissvermögen, nicht recept. 28, 38, 44, specif. und semiot. Erkenntniss 68, nicht religiös 72, nicht = Bewusstsein 74, semiotisch 217, opp. Bewusstsein 444, idealistische Erkenntnisstheorie 498, Vorrede.
Erlösung 407, 412, bei Platon 488, 512 ff., 513 f.
Erscheinung opp. metaph. Wesen 336, projectivisch 494.
Ethik 59, im Islam 267, buddhistische 410, pantheistische 414, socialethische 429, künstlerische 437, Aristotelisch-hellenische 448 ff.
Etymologie von Wille und Gefühl 67.
εὐδαιμονία 449.
Eucken 95.
Euripides 179, 195, 247, 263.
Evangelisten 227.
Ewiger Jude 397.
Ewiges Leben (Qualität) 381, 502.
Extreme 428.

fallacia ex accid. 507, 529.
Fatum 249.
Fechner, Vorrede.
Feen 250.
Fetisch 142 f.
Fichte 75, 205, Sittengesetz = Gott 369, Staatsenthusiasmus 414, Gnosis 419, specul. Idealismus 480 f., 515.
Fluch 235 ff., Tod 242, schwarzer Bock 327.
Formen 233 f., Bedingung neuer 244,

reine und unreine 404, 432, des Pantheismus 490, Idee 493.
Fortschritt der Civilisation 220, 389, 391, 415.
Franclin, Benj. 319, 391.
Frankreich 51.
Frauen 250.
Freiheit 46, freiwillig 325, freie Thätigkeiten 326.
Freude 409.
Friedrich Wilh. Preuss. König 222.
Frömmigkeit 405, 415.
Fügung 193, 218 f., 249.
Functionen der Seele 26, 232, 403, 433, 436 f., Uebergewicht 443, 474.
Fundament 490.
Furcht 50, 53, 59, 102, 118 f., 530, Gegenstand d. 123 ff., Wunder 180, Islam 267, Furcht und Sünde homolog 312, Furchtrelig. Geselligkeit 339, Furchtgott 407.

Gebet, mechanisch 85, Wirksamkeit 148, unrein 333, bei Kant 371 f.
Geburtsgötter 259.
Gefühl, bei Arist., Plato und Spinoza 32, G. u. Wille 27, 36, 43 def., 58, synonym 66, symbol. 80, kein G. ohne Bewegung 65, nicht schlechthin religiös 98, Motiv der Religion 116, relig. 447, alle persönl. G. haben Beziehung auf die Zukunft 117, begründet allein Werth und Autorität 215, Verhältniss zur Geselligkeit 337, unpersönlich 379, Genuss der Heiligkeit 405, Enthusiasmus 413, im Pantheismus 451, kurzlebig 465, im Idealismus als niedrigere Erkenntnissstufe 482, def. 444, Eintheilung 270 ff., 446 ff.
Gegensätze, angebl. höchste 383.
Gegenwärtig 89.
Gehorsam 410 f.
Gelten 3, 215, 352.
Geist bei Krause 20, opp. projectiv 376, hlg. 420, Trennung der Functionen 436 f., absol. bei Hegel 482.
Generisch 170, Gattung 403.
Genetisch 72.
Gerecht 167, Gerechtigkeit 291.
Gerichtshof 45.
Geschichte 70, geschichtl. Betrachtung 97, 109, 427, Philos. d. 220, 347, 291, 294, 314, 317, Weltgesch. 224, religiös. 332, Gesch. d. Philos. 360.
Geschlechtstrieb 42.
Geschmack 42.
Geschworenengericht 46.
Geselligkeit 335 ff., metaphys. 336 ff.
Gesellschaftsordnung 412.
Gesellschaftswissenschaft 400.
Gesetz des Sprungs 230, Gesetze moral. 274, jurist. 323.
Gesinnung, Begr., nicht Willen, 76, Sprachgebrauch 78, verdorben 313, relig. 456 ff.
Gespenster 134 ff., 187.
Gewissen 300, 311, verdorben 313, Wirksamkeit 404, unveränderliche Reaction 423.
Gewissheit 40, Def.
Gewohnheit 50.
Glaube 82, 183, 411, 414.
Gläubige 307, nicht im Pantheismus 381.
Glaukos, im Netz gefangen 150.
Gleichnisse 409.
Gloatz, Paul 173.
Glückseligkeit 390, 415, 449.
Gnosis 419, 482 ff., 536.
Goethe 32, 193, 219, Faust 394, 435, 439, 461, 465.
Goltz, von der, Freiherr, Vorrede.
Gott, Gottesbewusstsein 79, 99, 132, 447, relig. u. philos. 87, variabel 133, offenbart sich 72, Gewissheit 88, Sprache der Götter 178, 184, Wort Gottes 309, Anfang der Religion 114, projectivisch 114, 306, erster 125, Böse 126, veränderlich, in Gemeinschaft mit dem Menschen, abh. vom Menschen 131, unerforschlich 133, 306, als Hausgott und Nationalgott 133, 294, wir seine

Mitstreiter 134, Penaten 135, Schlangen u. Thiere 136, Menschen 138, Könige 138, geprügelt 138, Sterne 139, Leben, Geburt, Tod, Kindheit, Leiche 140 f., 293, Menschwerdung 293, 510, Götterwelt im Ich verschwunden 376, Vergottung 380, im Pantheismus 382, als theoretische Function 478, perspectiv. Stellung 134, Götzendienst 142, Fresslust 147, Geschlechtslust 148, durch Gebete bestimmt 148, vom Priester pacificirt 156, Wirksamkeit an Fluch und Segen gebunden 244, betrogen 326, Götter als Diener 287, Abbildungen 292, geschichtlich 292, 294, Unveränderlichkeit 295, Entfernung von uns 305, nicht in der Wolkenregion 371, Zufall 192, Einheit ausser der Weltsumme 198, Reich Gottes 227, übernatürl. Verkehr mit G. 199, drei Eigenschaften 385, Geschäftskreis 427, verlorener Glaube an Gott 414, Unbestimmtheit des Rechtsgottes 283, bei Aristoteles 480, Gott und Mensch im archaischen Idealismus 496, als Philosoph 510, idealistisch 539.

Gottlosigkeit 358.

Gratulieren 242 f.

Grund, Satz vom G. 196, Beweis 207, 209.

Gut, höchstes bei Kant 18, Beziehung zum Gefühl 37, Stufenfolge der Güter 279, Güterlehre 398, Idee 447, dem Wahren untergeordnet im Idealismus 475 f., Def. 389.

Güterverkehr 325.

Haakh 326.

Habsucht 271.

Hades 259.

Haeckel 95.

Handlung religiös 98, 116.

Hartmann v. 360.

Harnack, Adolf 174 Wunder, Vorrede.

Haschisch 91.

Hebräische Relig. Kinderopfer 147, Opfergeruch 148, Jacob's Ringen mit Gott 150, Mosis Theurgie 150, Juden 181, Philos. d. Gesch. 220, 315, Schicksalsidee 246, Monotheismus 286, höchstes Gut 318, schwarzer Bock 327, Inhalt der prophetischen Schriften 340, Feste 341, Elemente d. Furchtrel. 371, keine wissensch. Theologie 491 f.

Heckerling 143.

Hedonisten gelobt 37, 410.

Hegel versteht das Gefühl nicht, über Schleiermacher 18, versteht die Kunst nicht 19, durch die Sprache getäuscht 32, Subj.-Obj. 75, Relig. als Vorst. 19, 81, Metaphysik 100, 106, dialekt. Entwickelung 108, Grundgedanken von den Griechen entlehnt 109, Zufall 153, Idealismus 205, speculativer 481, 517, projectiver 497, Versteckspiel mit den Theologen 224, Kritik seiner Dialektik 229, Relig. d. Schönheit 262, religionsphil. Methode 329, 514, dialekt. Schema 384, Eintheilung der Religionen 402, Staatsidee 414, Gnosis 419, Vorrede.

Heilige, pantheist. 405.

Heiligkeit. 404.

Heiligkeitsgenuss 405.

Heilsarmee 151.

Heilsgeschichte 220, 224.

εἱμαρμένη 249.

Heine Heinrich, Jude u. Mönch 182, 396.

Hel 259, 317.

Helios 139.

Hellenische Cultur 237, 247, Schicksal 249, Religion 262, Redner 315, Feste 341.

Herbart, Psychologie 28, 32, 36, Vorstellungspsychologie 44, Metaph. 100, System 205 f., Eidolologie 377.

Herrnhuter 462 f.

Herrschsucht 271, 413.

Heuchelei 10.

Heuristisch 168.
Hexen 138, 251.
Hierarchie 345.
Himmelfahrt 182.
Hiob 291, 318.
Hippokrateer 494.
Hippolytos 380.
Hitopadesa 246 v. Max Müller übersetzt.
Hölderlin 439.
Hoffnung 118 f., 267.
Holzmann, ind. Sagen 326
Homer 185, 196, 262.
Homiletik 223, 225.
Homolog 282, 388.
Horaz 35.
Horus Ra 139, 141.
Hostie 242.
οὗ ἕνεκα 489.
Hufeisen 252.
Hugo Victor 416.
humanitas 501.
Humoristisch christl. Cultus 137 f.
Humor 464.
Hut aufsetzen 60.
Hylozoismus 361, 496, 503 f.
Hymnen 146.
Hypertrophie 420.
ὑποκείμενον 506.
Hypothesen 255, hypothetisch 420.

Jacob, Ringen mit Gott 150, Segen des Isaak 242.
Jacobi 32.
Jajati 327.
Jama 259.
Javolenus 53.
Ibikus 199.
Ichheit 73, Herr und Eigenthümer des geistigen Lebens 74 f., Zeit u. Klarheit 113, ist eine metaphysische Erkenntniss 113, verschiedene Stellung 288, mit dem niedrigeren Element identificirt 304, 306, setzt sich in den Geist 375, Bruttoauffassung 377, Verschwinden des Ichs 378 f., im Schlaf 380, als Erscheinung 403, und Welt 446, kann nicht in der Function verschwinden 464, Vorrede.
Ideal 69, 70.
Idee projectiv 494.
Ideen 231, 447, 499.
Idealisten 29, 479.
Idealismus 33, falsche Weltans. 69, 214, 219, 321, Grundfehler 484, archaische Form 492, subj. 497, 539 f.
Idolon fori 32.
Jehovahreligion 263.
Jephtha 326.
Jeremias 315.
Jesus, Wunder der Furchtreligion verhasst 226, kein Gott der Furchtreligion 226, Reinheit 316.
ignoratio elenchi 430.
Illusion 88.
Immaterielle Wesen 505.
Incantation 241.
Inder 247, Schicksal 286, Stellvertretung 327.
Indication 430.
Indirecter Beweis 46, 470.
Individualistisch 429.
Individualität, im Idealismus unerklärt 501.
Individuation 494.
Individuelle Definition 69, Wesen u. Interpretation 219.
Indra 286.
Inductiv 299.
Inhalt 412.
Injurien 239.
Intelligibel 497, Wesen 505.
Integration 338.
Interesse 339.
Internationale, die 415.
Interpretationsgesetze 184 f., 219.
Inspiration 161 ff., Wesen 162, ist Thatsache 163, Islam 268, prophet. 309.
Jo und Zeus 148, 539.
Joab 315.

Jogi 381.
Johannes Evang. 532.
Joseph 184.
Joukahainen 240.
Iphigenie 327.
Irreligiös 91.
Isaak, Opfer 147, 327.
Islam 181, 264 ff., 286, 339, 343, 346, bei Lessing 348.
Judenthum 266.
Jüdisch s. Hebräisch.
Jurisprudenz 47, juristisch 322 (technische Function), Versöhnung 333.
Justitia blind 379.
Iuvenal 326.

Kain 282.
Kalchas 175, 185.
Kalewala 240.
Καλοκἀγαθία 448.
Kâma 535.
Kant versteht das Gefühl nicht 18, Metaphysik 100, Teleolog. 203, 206, Versteckspiel mit den Theologen 224, Religionsphil. Methode 329, Relig. 349 f., Gott Postulat 369, Gebet 372, Gränzen der Naturwissenschaft 233, Begründung der Moral 273, Ideal des höchsten Gutes 318, Moral 438, Streben 319, kritischer Idealismus 497, Vorrede.
Kantianer 17 f.
Karman 535.
Kapuziner 223.
Katechismus 237.
Kategorie 273.
Κάθαρσις 513.
Kathol. Kirche 180, 404, 421, 423.
Keren 238, 259.
Kern, Franz über Joh. Scheffler 473.
Keuschheit 421.
Kindschaftsidee 317, jüd. nur dem Namen nach gleich mit der christl.
Kirche 220, und Paulus 224, Verderbniss 316, def. 345, umfasst auch Ungläubige 386, def. 420, 426, und Philos. 485.
Kirchenväter, atheistisch 103, Dämon 164.
Kirchenenthusiasmus 418 ff.
Köhlerglauben 255.
Könige, göttl. Macht 138 f.
Körper def. 41.
Koran 265.
Kosmologie 257.
Kraft lebd. 63, 71, 89 f.
Kraftmagazin 63.
Krause, Philos. 20, Metaph. 100.
Kritadjuti 254.
Kritik 4, 182, 191, 261, 357, 533.
Kriticismus 103, 215.
Kroisos 179.
Krug, Def. d. Relig. 17.
Kunst 56, 48, s. Bewegung, Kunstwerk und Phantasie 225, Aufgabe 321, nur indirect gesellig 338, Def. 434, symbol. 475 opp. Kritik, erster Sclavenplatz 477, und Theorie 478, 482.

Laas 109, 361.
Lähmung 65.
Lange 214, Logik.
Langenbeck 177.
Laie 338.
Laren 136.
Larven 136.
lebendig, Glaube 17, Kraft 63, 71.
Lebenszweck 274.
Legalität 403.
Leibnitz falsch über Wunder 173, 331.
Leiden 325.
Leidenschaft, Aehnlichkeit mit der Inspiration 165.
Leonhard über consensus 52.
Lessing 274, 319 ewige Höllenstrafen 331, Relig. 348.
Leverrier 88.
Liebe dreif. Def. 71, 339, 350.
Locke 6, 232.
Löning 55 über den Begr. d. Rechts.

Logik, kategoriale Verschiebungen und Verdichtungen des Denkens 168, Topik 227, Denken als handelnde Thätigkeit 445, log. Gefühle 447 — Abstraction 70, genus und unterste Artform 170, Satz vom Widerspr. 187, empir. Untersatz 194, Satz vom zureichenden Grunde 207 ff., Commune 328, Definibilität 396, 443, Eintheilung 386 f., omnis determ. est negat. 499, Satz: aus Falschem Richtiges ableiten 463, Dilemma 525, Methode 287, 329, religiöse 257, indirect 470, Analyse 470 f., specul. Analyse 488, 492, Analogie 493, projectivische Auffassung 495, Sophisma 485, ex accidente 507, 529, Paralogismus 484, Bruttogewichte 491, fall. de plur. interrog. 181.
Loki 317.
Loose 248.
Lotophagen 119.
Lotze 21 Def. d. Relig., Metaph. 100, Idealist, Zeit, Nichts, Raum 205, Hellenismus 336, Sommer- und Winterresidenz des Ichs 380, 524.
Lucian 365, 371.
Lucretius 364.
Lust bei Spinoza 33, zu etwas 60, 409 f., positiv 456 f.
Lykurg 413.
Lyssa 259.

Maass Psychologie 32, 36.
Macbeth 43.
Macht 265.
Majorität 58, 429.
Malaga 137.
Mandat 308.
Maria, Jungfrau 143, 137, 339.
Maschinentheile 63.
Materie 493 bei Platon 498, 506.
Materialismus 153, Zufall, Atome 370.
Mathematik specif. Wiss. 68.
Maximen 273.
Mechanismus 64, 216, 243, 245, 255, 271.
Medicinmänner 154.
Medius terminus 208.
Meinung opp. Wissen 3, 78, falsche Meinung 3 Achillesfersen 9, nicht abhängig vom Willen 9 f., Classification der Meinung 10.
Melanchthon 195, 363.
Mensch und Thier 81, Menschencult 138, homo sapiens 275, Menschheitsidee 414, Einseitigkeit 443.
Messing 61.
Metaphysik 99, 105, 199, 219, 227, 233, 320, Geselligkeit 336, 383, Sein 425, 464, legitim 540.
Methode, analyt. 473, analyt. und synthet. 41, 45, 402, synthet. 59, 66, heuristische 168, indirect. Bew. 46, Abstraction 287, specul. 295, induct. 299, deduct. 300, Aetiolog. und Semiotik 419, Diagnose 423, strategische 428, Indication 430, Fehler der histor. 488, feste Formen 492.
Methodismus 472.
Minerva 339.
Missfallen 43, 275.
Mitleid 274.
Mitte 428.
Mittel 408.
Mönch 424.
Mören 238, 252.
Moltke, Graf von 177, 415.
Monarchismus 128, 265.
Mondcultus 258.
Monotheismus 126, 265, 285, 289.
Moral 55 und Recht 272, Moralität Ursprung 273, 297, 306, falsches Kriterium 291, d. moral. Verhältniss 296, stärker als das leidenschaftliche Element 302, Gränzenlosigkeit 331, dualistisch 438, moralische u. polit. Tugend 475.
Motive 42, 265, 274, 284, 407, 412, 415, 475, 477, 478, d. Relig. 116, 273, 408, 410, 529.

Moses 290.
Mrokoro 126.
Müller, Max 289, 406, 530, 537.
Mundus sensib. et intell. 497.
Musikalische Phantasieschwärmerei 470.
Mysticismus 419 def., 453, 460, Mystiker und Atheist 467.
Mythologie, Ursprung nicht aus Phantasie allein 129 f., Entstehung und Wesen 258, und Philosophie 261.

Nägeleinschlagen 252.
Nahlowsky 36.
Nahrungstrieb 41.
Nahuscha 327.
Napoleon 413.
Nationalidee 339.
Nationalökonomie 398.
Natura secunda 170.
Naturalistisch 14, Naturalismus 218.
Naturerscheinung 235.
Naturforschung 233, 255, 271.
Naturgesetze 233.
Naturschwärmerei 468.
Natur bei Krause 20.
Negation Grund der Bewegung 120, 277, 407.
Negativität 205, 229, 518, 539.
Nemesis 237.
Neptun 88.
Neuplatonismus 380.
Newton 195, 222.
Nimbus 416.
Nichts 495, 498.
Normale, die 169.
Nornen 250.
Noth 184.
Nothwendigkeit, die 216.
Νοῦς 496, νοούμενα 497, 505, Inhalt 508.
Novalis 440.
Nützliche, das 216, Def. 389, 475.
Nullpunkt 303.

Objectiv 414.
Obligirendes im Recht 53.
Obscura per obsc. 61.
Odysseus 119, 196.
Oettingen, Alex. v. 422 ff., 522.
Oldenberg, Buddha 406, 408, 533, 535, 527.
Opfer 147, 158, 179, 323, 407, 411.
Optimismus 535.
Orakel 158, Vieldeutigkeit 179.
Ordnung 246, opp. Zufall 253, mechan., log. 256, obj. 275, gestörte 276, 301, 420, Coordinatensystem 446.
Organ fingirtes 81.
Ort der Begriffe 68, 87, 423.
Othello 43.
οὗ ἕνεκα 500.
οὐσία 494.
Oxymoron 56.

Pädagogik Wissen und Können 63, Behandlung des Anfangs des Zweifels 221, Prügelknaben 334.
Pantheistisch 101, Formen 104, def. 376, 425, 441, Eintheil. 382, Ich 414, die drei christl. Formen deducirt 419, Eintheil. 431, keine Volksrelig. 442, Gefühl 447 f., opp. Atheismus und Pessimissmus 455, quietistisch 459, und Atheismus vergl. 478, Formen 490.
Papst 172, 346, 483.
Parabolische Bedeutung 224.
Paralogismus 132 f., Beisp. 484.
Parcen 238, 250.
Patholog. Erscheinung 169.
Patriarchalische Regierung 343.
Paulus 189 ff., 224 f. Illusion der Wiederkunft 226, Akropolis 363.
Penaten 136.
Perser 292.
πέπλον 339.
Persönlichkeit 69, 73, Begr. 77, pers. Verhalten 80, metaph. 101, 110, 191, religiös 248.
perspectivisch 117, 177, 183 f., 187, 199, Interpretation 218 f., 224, 234 f.,

245, 249, 252, 256, religiöse Perspective 257, 272, opp. objectiv 275, 288, 412, 413, 427, 431, 459.
Pessimismus 254, 319, 375, 455, 535.
Pfleiderer, Otto, über Krause 20, 21, Definition der Religion 22, Eintheilung der Religion 97, Ursprung des Cultus 134, über Wunder 173, Methode 329, 523.
Pflicht 339, 405, 409.
Phantasie 129, phantastisch 414.
Pharao 184.
Philo 206.
Philosophie, Begriff 5, 11, 261, Vorrede, Grund ihrer Anarchie 7, abhängig von der Individualität 11, Passion für 59, kann keine Minderung ihres Gebietes erfahren 261, Privatsysteme 362, Zahl der Anhänger 363, stärker als die Empirie 399, ist der Anerkennung schlechthin sicher 401, Verhältniss zur Religion 12, 263, und Mythologie 261, und Erfahrungswissenschaft 56, Goldland der Philosophie 26, Stellung zum Individuellen 69, Philosophie und Christenthum 218, 485, Geschichte 294, neue Aufgabe der Geschichte der Philosophie 329, hat keine solche Perioden wie die Culturgeschichte 360.
Phönizier Kinderopfer 147.
Pietismus 471.
Pindar gegen die griechische Mythologie 263, Umdeutungen 342.
Pistis 482 ff., 511, 536.
plaisir 53, 58.
placitum def. 53.
Platon Psychologie 32, Ethik 37, rein 316, Staatsenthusiasmus 413, 415, Kriton 417, pädagogische Empfehlung des heidnischen Gottesdienstes 419, Stellung zur Religion 483, Soteriologie, Platonische Liebe 488, Philosophen als Götter 510, θεῖος 479, Rhetorik 186, Protagoras gegen die Richtung Spencer's 396, gegen die Volksgötter atheistisch gesinnt 368, Metaphysik 106, 509, Zufall 153, Subject-Object 75, Mythus im Timäus 206, Ideen 231, 499, Drahtpuppen 246, projectiv. Idealismus 321, 493, schwankt zwischen Optimismus und Pessimismus 321, bei Laas 361, Hylozoismus 496, 504, platon. Idealismus 497 ff., Materie 498, Vernunft 499, Welt 500, 534, Zeit 501, Theologie 504, kein persönlicher Gott 509, Ich 509, Lebensloose 536, Parmenides 540, Idee des Guten 514 als conservative Idee, speculative Auslegung 516.
Plebejer 191.
Plethora 302 f.
Politik 420, 426.
Polytheismus 126, 238, 265, 285, 288, positiv 3, Recht 52, Satzungen 367.
Positivismus 11, 56, 88, 100, 103, 110, 219, 246, 296, 336, als Atheismus 360 ff., Rausch 370, Ichheit 377.
practische Function 433.
Praedestination 227.
Prediger s. Priester.
Priapus 143.
Priesterthum 151, erste Aufgabe Erkenntniss 154, zweite Aufgabe Praxis 155, Verkehr mit dem Gott pacificirend 156, therapeut. Behandlung der Gläubigen 157, Orakel 158, zweifelhaftes Ansehen in der Furchtreligion 160, Rolle der Priester bei Bestimmung des Schicksals 250 ff., Erkenntniss u. Gebrauch der Wunder 178, Psychagogie der Prediger 223, Priesterthum in der Rechtsreligion 307 ff., priesterliches Volk 310, Geselligkeit 338, Hierarchie 344.
Principien, Urkategorien 37, des Handelns 145,
projectivisch 101 f., 114, 214, 265. 284, 287, 297, 301, 304, 319, 332 f., 359, 369, 471, 472, 531.
Prometheus 149 Betrug.
Prometheismus 393.

Propheten im Islam 268, hebräische 291, 315, 345, in der Rechtsreligion 310, 344, Streit untereinander 310, höhere Würde als die Priester der Furchtreligion 311, Inhalt der Schriften 340, Götzendienst 371, höhere Erregung 381.
προςκύνησις 146.
Protagoras, Patron der Positivisten, 361, Atheist 368.
Providenz 332.
Prügelknabe 334.
Psychagogie 157, 177, 217, 223, 322, 331, 334.
psychischer Mechanismus 64, 243.
Psychologie 118, 119, 155, 223, 243, 301, speculative 312, 331.
Pythagoreer 167, 505.
Pythia 250.

Quäcker 471.
quadratisch = gerecht 167.
Qualität 296, 230, 278, 406.
Quantitätsgesetze 89 des Bewusstseins, opp. Qualität 230, 278, 297, 406.
Quietismus 454, 459.
Quintessenz 505.

Rache 237.
Rafael Sixtinische 225.
Rauber, Prof. in Dorpat, 95, Vorrede.
Reaction 305.
realistische Bildung 5.
Realität 133, 336.
Recantation 241.
Receptivität 36.
Recht 13 (abhängig vom Gefühl), Begriff 47, Zufriedenstellung 323, Ordnung 446, Ursprung 49 f., 276 ff., Furcht im Staats- u. Völkerrecht 50, posit. Rechtswissensch. 51, Rechtsphilosophie 52, römisches Recht 52 Grundlage, obligirend 53, Moral und Recht 55 ff., Rechtsentwickelung 57, Rechtsbewusstsein 114, 277, 308, 343, Gefühle 272, veränderlich 280, moralisch 300, 408, Verfassungsformen 342 ff.
Rechtsreligion unreine 87, 103, 180.
Rechtsgott 305.
Rechtsreligion wahre Religion 311.
Reflexbewegungen seelische 64, opp. physiolog.
Regenmacher 152.
Reich Gottes 227, 306, 308.
Relation 230.
Religion qualitativ von andern Arten verschieden 15, mod. deum cog. et col. 16, nicht Gotteserkenntniss 17, nicht Lebensgemeinschaft 23, nicht Lebensbeziehung 23, nicht Deutung oder Geschichtsbetrachtung 23, Religionswissenschaft semiotisch 68, als Anlage, Act und lebendige Kraft 71, als Act 84, als Anlage 81, als lebendige Kraft 89, Religion auch bei Sünden 71, als Gesinnung, persönliche Stellung 76, Gott und Gottesbewusstsein 78, nicht übermenschlich, nicht bloss historisch, sondern Erfüllung 83, religiös opp. weltlich 84, 87 f., 92, gener. Definition 91, Eintheilung nothwendig 93, geschichtl. 97, speculative Eintheilung 97, projectiv. 114, subject. und doch allgemein 151, Weltreligion 152, auswärtige Angelegenheit 152, Religion geht auf das Zufällige und Einzelne 153, als Volksreligion 169, social. Infection 179, Religionsphilosophie 347 ff., Eigenthümlichkeit meiner 229, 234, 329, Schicksal 248, die moralische kann die Geschichte nicht erklären 293, Allegorisirung der Naturereignisse 293, Religion und Moral 331, Geselligk. 336 ff., Religion internationales Gut 531, Religion d. Sünde, Kritik 365 ff., Werkheiligkeit 402 ff., Grund der Entartung 418, politische Auffassung 428 ff., Eintheilung 432, pantheist. Gefühl 447 f., und Moral 451, und

theoretische Function 477, 538, kein logischer Process 484.
Rénan 185.
Resignation 267.
Reue 118, 278, 304.
Rhetorik 185, 343, 352.
Richterliche Entscheidung 45.
Rischi 327.
Ritchie D. G. in Oxford 502.
Ritschl, Definition der Religion 23, Gott Illusion 88, als Illusionismus erkannt 173, Standpunkt 351, 524, Vorrede.
Romanist in Dorpat 52.
Romantik 362, 439.
Rossmässler panth. Naturschwärmer 469.
Röver über Consensus 52.
Rudimente 150, 241, 251.
Ruhmsucht 416, Ruhm 417.

Sacramental 416, Sacrament 421.
Sacrificio dell' intelletto commentirt 423.
Saul 332.
Savonarola 188.
Schack v. 254.
Scheffler Joh., Angelus Silesius 459 ff., 473.
Schelling 20, 109, 205, 262, 532.
Schicksal 227 ff., gehört in die Furchtreligion 235, ursprüngliche Form 236, höhere Form 249, im Islam 265.
Schiller 199, 374, 434 ff., 477.
Schlangenkult 136.
Schlegel Lucinde 440.
Schleiermacher Definition der Religion falscher Begriff vom Unendlichen, kein Begriff vom Gefühl 18, Gefühl nicht Embryonalzustand 31, falsch über die Kürze der Gefühle 465, kein Tribunal über die Gefühle 466, durch die Sprache getäuscht 32, einseitig Religion als Akt 71, Abhängigkeitsgefühl 84, Religion als Rausch 91, falsch über Wunder 173, Geselligkeit 335, ehrlich 353, Mysticismus 419, Pantheist 425, und Spinoza 462, Centaur seiner Theologie 486, weltgeschichtliche Beispielsammlung 534.
Schluss 45, 209, 445.
Schmerz Null bis Unendlich 303, nicht ebenbürtig der Lust 456, nothwendig 458.
Schönheit, Beziehung zum Gefühl 37, Religion der 262, 447, 475.
Schopenhauer Romantik 40, 109, Mitleidstheorie 274.
Schreck 65.
Schrift hlg. und Naturwissenschaft 221, Deutung 226.
Schuld culpa 132, 283, unendlich 331.
Schwartz Ursprung der Mythologie 134.
Seelenwanderung 380.
Seelenvermögen, Eintheilung 26 ff.
Segen 242.
Selbst αὐτός 512.
Selbstbewusstsein 73, kein Wissen 74, 219.
Selbsterhaltung 428.
Selbsterhaltungsprincip 33.
Selbstsüchtig 117, Selbstsucht 267, 270, 279 f., 288.
Selbstzweck 433.
Seligkeit 460 f., 479.
Semiotisch 47, 68, 80, 217, 233, 430.
Sentenz 45.
Seti 287.
Sibirien, Bärencult 137.
Sibylle 250.
Sicherheitsgefühl 364.
Sinneserscheinungen 233, 235, 242, 320.
Sirius 139.
sittlich 117, 273 ff., höher als das selbstsüchtige 278, 447.
Skeptiker 7, 100, cf. Positivisten.
Skepticismus 357.
Skopzi 324.
Socialethik 421, 424.
Socialismus 415.
Sokrates 331, Sokratitas 501, sokratisch 497.

Sollen 45, 277.
Sonnenkultus 258.
sophisma de plurib. interrog. 485.
Sophistisch 48, 318.
Sophokles 178, 183.
σωτήρ 286, Soteriologie Platon's 488, 513.
Souveränität 218.
Spaventa, B. 517, Vorrede.
Specifisch 68, 86, 306, 338, 342, 388, 407, 412, 433, 443.
Speculativ 56, 59, 116 f., Beispiel 130, Eintheilung des speculat. Systems 205, Methode 295, Gegenstand 477.
Spencer, Herbert, Weltansicht 392, Data of Ethics 395, 531.
Speusipp 511.
Spiel 434.
Spinnerinnen 250.
Spinoza versteht das Gefühl nicht 18, kennt seine Quellen nicht 32, Abhängigkeit von Plato u. Aristoteles 33, fehlerhafte Darstellung der Historiker 33, falsch über Wunder 173, Verfluchung 251, Modus 336, Skeptiker 367, u. Schleiermacher 462.
Spiritismus 190.
Spötter 358.
Spontaneität 36.
Sprache, Täuschung durch die Sprache 32, semiotisch 61, sinnlos, Maschinentheil 63 f., Bewegungsapparat 64, Beneficien 66, ihre Leitung beim Philosophiren aufzugeben 74, Hebelwerk 87, der Götter 178, 184.
Staatsenthusiasmus 412 ff.
Staatsidee 412.
Staatsrecht 50, Staat 277, Staat und Religion 420.
Stasioten 231.
Staunen 172.
Stellvertretung 307, 325 ff., 405.
Sterngötter 505, 508.
Strategische Methode 428.
Strauss David 255, 360, Cultus 372.
Streben 61.
Subject 506, Subject-Object 538 ff.
Substanz 106, 219, 320, 425, 505 ff., 521, 539.
Substrat 506.
Sühnung Definition 322.
Sünde 87, schliesst die Religiosität nicht aus 89, 277 f., 300 ff., Sünde und Furcht homolog 313, Zeichen der Humanität 340, Sündenbock 341.
supererogationis opera 405.
Swammerdamm 221.
Symbol 80, symbolisch, symbolisiren 91, 253, 419, Symbole 142, Abkürzungen 149, Zeichensprache 243, christliches 460, Bekreuzigung 151, Bewegungen 156 f.
Symptom 431.
Synthetisch Methode 59 ff., 66, 287, 295, 403.
System technisches 153, 231.

Tarantel des Idealismus 205.
Tari in Neapel 517.
Tauler 461.
Technisch 106, System 153, 218, 231, Welttechnik 198, Beziehungspunkt 388.
θεῖοι 382, 479, 496.
Teleologie 337.
terminus maj. min., med. 208 f.
Terra parens 326.
Test, Z. in Richmond Indiana, Vorrede.
Testament N. Fluch 244, A. 244.
Teufel betrogen 149, Ahriman 287, pädagogisch 421, antagonist. Princip 431.
Thales 361, 496, 504.
Thatsachenphilosophie 400, 55 ff.
Theater 439.
Theokratie unsichtbare 345.
Theologen gelobt 76, theol. Gegenstände nicht von der weltl. Wissenschaft auszuschliessen 88, Theologie 107, project. 114, erste Theologie von der Furcht erzeugt 120, polyth. oder monoth. unwichtig 126, dualistische 127, Monarchismus 128,

Rechtsgott 281 ff., Theologie geschichtlich durch Furchtreligion 292, Vermischung der Furcht- und Rechtsreligion 314. Annahmen 404, Brahmanismus 407, Anfang der wissenschaftl. 490, idealist. Theologen 504.
Theoretische Function 474.
Theurgie 149, moderne 347, 472.
Thiere Gränze gegen die Menschlichkeit 118, 120 f., 123, Thiercult 136, spürt Zusammenhängen nach 194, keine Gottesvorstellung 194, keine Evidenz und Sicherheit 213, Gränze der Thierheit 243, als Kinder ohne Vernunftentwickelung 257, Instinkte 271, Entrüstung 279.
Thöck 317.
Thor (Edda) 258.
Thrym 258.
Thun 325, 403, 434.
Tieck 440.
Tiresias 178, 184.
Tod, Unnatürlichkeit des 242, Todesgott 259.
Topik 108, Topographie der Begriffe 16, 219, 227, 423, 434.
Torricelli 195.
Tragödie 321, 328.
transfigurirt 479, 502, 506, 512.
transsubstanziiren 478.
Trendelenburg 29.
Trieb Definition 41, 335, 457.
Trinität 84.
Trostlosigkeit 332.
Tugend 403, 448, bei Aristoteles 449.

Ulpianus 53.
Unbewusstes Leben 161, Vorrang 445.
Uneinigkeit der Menschen mit sich 305.
Unendliches 18 = nur immer weiter 19, das Unendliche Todfeind des Zweckes 205, 303, unendl. Schuldgefühl 331.
Unpolitischer Gesellschaftszustand 342.
Unrecht 276.
Unsterblichkeit, fehlt nothwendig im Pantheismus 379, scheinbar im Pantheismus 380, nothwendig 427, im Idealismus 502 ff.
Unterlassung 48 f.
Unzufriedenen, die 51.
Urmensch 243, perspect. Auffassungsweise 245.
Ursache 215.
Urtheil 209, 445.
Usinara 326, 327.
Utilitarismus 393, 397.

vacuum — horror vacui 195.
Variabel 54.
Vaterunser 505.
Vedantismus 530.
Veleda 250.
Vera 517.
Verbalinjurien 239.
Verdienst 326.
Vergebung 324.
Vergilius 415.
Vergleichende R. 4, Vergleichungspunkte 279.
Verheissung 308.
Verneinung 120.
Vernunft, gouvernementale Region 37, Festhalten des Vergangenen begründet d. Möglichkeit d. Denkens 121, Vernunftlehre 197, Vernünftigkeit der Welt 198, 203, bestimmt ihre eigenen Gränzen 203, bei Plato 499.
Verschmelzung 243.
Versöhnung des Zornes Gottes 146, 156, des Menschen 158, juristisch 323 ff., 332.
Verstand 129.
Verstehen 4.
vis inertiae 50.
Völkerrecht 50.
Volksglauben 99, Volksreligion 530.
Volksseele 110.
Volkmann Psychol. 36.
Vorstellung und Wahrnehmung 239, 241.
Voltaire 368.

Wahrheit, drei Bedingungen 8, Beziehung zum Gefühl 37, 102, 215, Definit. 39, der Wunder 184, opp. gelten 352, nicht durch Majorität bestimmt 362, Denkthätigkeit 388, Idee 447, Subject als W. 478, als Wissen 480, in der Gnosis 484.
Wahrnehmung und Vorstellung 239, 241.
Waitz Psychol. 36.
Walkyrien 250.
Weber, Sanskritolog 536.
Webstuhl 250.
Wehmuth zugl. Bewegung 65, 118.
Weihnachtsfeier in Malaga 137 f.
Welt, Vernünftigkeit D. 198, 203, Welttechnik 198, 203, äussere erkennbar 216, als Trunkenbold bei Hegel 220, 229.
Welt von Ewigkeit fertig 234, obj. 249, opp. perspectiv. Auffassung, Deutung 253.
Weltordnung bei Fichte 481.
Welt als ζῶον 496, Weltseele 506.
Werden kyklisch 500.
Werkheiligkeit 403.
Werth 215, Normen 420, 428.
Wertra 258, 286.
Wesen individ. souverän 218, 233, wirkl. 287, ideal. 494, Eintheil. bei Arist. 504, 520.
Wettermacher 154.
Wiedergeburt 380, 407.
Wille und Gefühl 27, u. Bewegung 34, im Denken 40, willenlose Anschauung 40, Def. 43, Charakter, Ausdruck 45, Conglomerat d. drei Functionen bei Zitelmann 49, Wille, Wunsch = Lust 60, Defin. 66, falsch als Gesinnung def. 76.
Windthorst 422.
Wirklichkeit, unreine Formen 103 f., wirkl. Wesen 287.
Wirkung 215.
Wissen 480, d. Wissenden 500.
Wissenschaft, Abmessung d. Leistungen 26.
Wohlsein 475.
Wort Gottes 309.
Wortinjurien 239.
Würfel 248.
Wunder, herkömmliche Behandlung und Auffassung 166 f., vorläufige Erklärung 171, erfordert gelungene Deutung 172, Beispiel 175, allgem. Voraussetzung 183, setzt Glauben voraus 183, Wahrheit 184, alte W. 185, W. bei Ungläubigen 192 f., Schlüssel des Wunderlandes 195, nothw. 200, 207, idealistische 205, der Relig. durch d. Philos. zurückgegeben 217, jeder Religiöse hat solche Erfahrung 218, Wundergeschichten als Parabeln behandelt 223, Beispiel wahrer Wunder 224, christl. 225, keine Durchbrechung der Naturgesetze 227.
Wundt falsch über Abstraction 70, Logik 168 über kateg. Verschiebung, Verdichtung des Denkens 168, Satz des Grundes 210, Denkacte ohne Denken 210, Sprachliches und Logisches 211, Evidenz 211 ff., innere Erfahrung 212.
Wunsch 60.

Xenophanes 106, 368.

Zauberer 138, 149, 151 f., Zauberei 268.
Zeichen 62, 80, Kritik der 181, 233.
Zeit, Zeitillusion 107, 120, 231, 243, 249, 408 f., 501, 521.
Zerknirschung 305.
Zeus spricht mit den Menschen 176, 262, 265 Monarchismus.
Zeus und Jo 148.
Zitelmann 47, Definit. der Seelenvermögen 48, des Willens 48, über consensus 52.
ζωὴ αἰώνιος 409, 502.
Zorn 146, 313.

Zufall 153, für Gott 192, Zusammentreffen 194, modern. Gebrauch 196, Normirung der Anwendung dieses Begriffs 200 f., Zufall nicht ohne Anerkennung der Zwecke 202, Gränze unserer Erkenntniss 202, nicht d. mechan. Nothw. entgegengesetzt 203, alles mechan. ist zufällig 204, opp. Ordnung 253, Zufallsglauben beurtheilt 254, in Aristot. Ethik 449.
Zufrieden 51, 53, zufriedenstellend 323.
Zugeordnet 85.
Zusammengehörig 85.
Zwang 54 def.
Zweckzusammenhänge, durchs Gefühl bestimmt 51, 216, 272, 408, 410, 457.
Zweifel 357.

Druckfehler.

Seite 65	Zeile 2	von	unten	lies:	überwiegt,	
„ 115	„ 5	„	„	„ :	narratur.	
„ 148	„ 2	„	„	„ :	unverständlicheren.	
„ 257	„ 6	„	oben	„ :	werden müssten.	

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen 1859.

Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. Im Bulletin der kaiserl. Akademie d. Wissensch. St. Petersb. 1859.

Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles 1867.

Aristoteles' Philosophie der Kunst 1869.

Geschichte des Begriffs der Parusie 1873.

Letztere drei Bände unter dem Gesammttitel »Aristotelische Forschungen« (bei W. Koebner, Breslau).

Studien zur Geschichte der Begriffe, 667, IX S. 1874. (Baer, Frankfurt a. M.). 1. Anaximander. 2. Anaximenes. 3. Xenophanes. 4. Platon's Unsterblichkeitslehre. 5. Platon und Aristoteles.

Ungedruckte Briefe von Kant und Fichte. (Zeitschrift für Philos. Fichte-Ulrici 1875.)

Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. 1876. (W. Koebner, Breslau).

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände (W. Koebner, Breslau).

I Herakleitos 1876.

II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluss der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie. 1878.

III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles 1879.

Frauenemancipation. 1877. (Köhler, Leipzig).

Darwinismus und Philosophie (Köhler, Leipzig).

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Von Immanuel Kant. 1877. (W. Koebner, Breslau).

Charakteristik der Araber. Eine völkerpsychologische Skizze. Baltische Monatsschr. Bd. XXVI, Heft 1.

Unsterblichkeit der Seele. 2. Auflage. 1879. (Duncker & Humblot).

Das Wesen der Liebe. 1880. (Duncker & Humblot).

Pädagogisches. 1881. Zur Revision des Lehrplans unserer Gymnasien. (Köhler, Leipzig).

Die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. 1879. (Leipzig, Köhler).

Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. (Erster Band) 1881. (W. Koebner, Breslau).

Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode, Platon antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Aristoteles. Der Panathenaikus des Isokrates.

Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. 1882. (W. Koebner, Breslau).

Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr. 1884. (W. Koebner, Breslau).

Zweiter Band. Zu Platon's Schriften, Leben und Lehre. Die Dialoge des Simon.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Breslauer Genossenschafts-Buchdruckerei, Eing. Gen.

Aug. d. 2750 xd · 8 Ph. Sp. 830 u

Philosophischer Verlag von **Wilhelm Koebner** in **Breslau.**

Falkenberg, Richard, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus. Preis 4 Mk. — Pf.

Frege, G., Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Preis 2 Mk. 80 Pf.

Glogau, Gustav, Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. I. Theil: Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes. Preis 9 Mk. — Pf.

— — Grundriss der Psychologie. Preis 4 Mk. — Pf.

Heussler, Hans, Der Rationalismus des siebenzehnten Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwickelungslehre. Preis 3 Mk. 60 Pf.

Koeber, R., Das philosophische System Eduard von Hartmann's. Preis 9 Mk. — Pf.

Leclair, Anton von, Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. Preis 1 Mk. 50 Pf.

Münz, Wilhelm, Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnisstheorie. Zweite verbesserte Aufl. Preis 1 Mk. 80 Pf.

Schuppe, Wilhelm, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie. Preis 9 Mk. — Pf.

— — Das metaphistische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse. Preis 1 Mk. — Pf.

Steckelmacher, Moritz, Die formale Logik Kants. Preis 1 Mk. 50 Pf.

Uphues, K., Grundlehren der Logik. Nach Richard Shute's Discourse on truth bearbeitet. Preis 7 Mk. 20 Pf.

Breslauer Genossenschafts-Buchdr., E. G.

J. Gruber

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Teichmüller, Gustav,

Religionsphilosophie

Breslau 1886

Ph.pr. 1165 t
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11170298-9